L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

70e ANNEE (7e Série)
N° 6. — 11 Février 1960

NOTES DE SPIRITUALITÉ

I

Trois importants ouvrages sont offerts aux âmes désireuses de faire porter leurs oraisons sur Jésus et Marie tels que l'Evangile directement médité nous les révèle.

1. — Les 2 volumes compacts du R. P. Bernard [1] parus en 1957 ont été enlevés en quelques mois. Des traductions allemande et espagnole en ont été publiées.

L'auteur suit le déroulement de la vie de Jésus d'après les quatre évangiles dont il présente, non le texte, mais le titre des épisodes dans une synopse placée à la fin de chaque volume dans l'ordre suivant : Mc, Mt, Lc, Jn. Son but n'est ni l'exégèse scientifique, ni la critique historique, ni la solution des problèmes discutés, par exemple de celui de la question synoptique. Il s'attache au texte évangélique ; il en cherche le sens et pour cela tient compte des textes parallèles, mais ne recourt qu'assez rarement à l'Ancien Testament et aux autres livres du Nouveau. Du texte examiné, il tire tout ce qui peut servir à mieux faire connaître et aimer le Seigneur et son œuvre de salut. En ce sens, c'est un ouvrage de vulgarisation qui sera très utile aux âmes pieuses possédant une certaine culture théologique. L'*Ami* (1958, p. 667-668) a donné de cet ouvrage une recension exégétique plus détaillée à laquelle on pourra se reporter avec fruit.

* *

2. — C'est aussi le contenu spirituel, mais du seul évangile de saint Jean, si riche à ce point de vue, que le R. P. P.-M. de la Croix nous invite à méditer [2].

Jean fut avant tout un *témoin* de la vie de Jésus et de son enseignement. De ce qu'il a vu et entendu, il veut que ses lecteurs profitent en partageant sa foi et son amour pour le Maître et en devenant des « enfants de Dieu... Son livre est le fruit d'une intériorisation de la Parole sous l'action de l'Esprit ». Et c'est pourquoi « l'Evangile spirituel » du disciple aimé est devenu la plus haute et la plus pure lumière des âmes contemplatives comme des apôtres actifs.

L'auteur nous montre d'abord ce que fut la formation spirituelle de Jean, et rappelle les caractéristiques de son Evangile (p. 13-63). Il aborde ensuite, en suivant dans une certaine mesure l'ordre chronologique, les grands thèmes de l'Evangile : le Verbe incarné vie, lumière révélateur du Père et de l'Esprit, auteur de la foi, se sacrifiant pour nous après avoir donné le sens de ses souffrances et de ses fruits, y associant sa Mère, et laissant ses disciples et son Eglise « sous la conduite de l'Esprit ».

Ce bref aperçu n'épuise pas toute la richesse spirituelle de l'ouvrage qu'on utilisera avant tout comme point de départ pour une méditation contemplative sur la personne et l'œuvre divines de Jésus.

* *

3. — Le R. P. P.-M. de la Croix a consacré à la Mère du Sauveur quelques pages pénétrantes (p. 498-521), qui nous la montrent à Cana, au Calvaire, puis comme mère des fidèles, de l'Eglise et épouse de l'Agneau de l'Apocalypse. Le même sujet est repris par le P. Galot [3] qui étend sa recherche aux quatre Evangiles : Annonciation (p. 9-75), Présentation de Jésus au temple (p. 76-97), Cana (p. 98-160), le Calvaire (p. 161-189), enfin la Pentecôte (p. 190-192), celle-ci traitée comme épilogue, sans commentaire complet peut-être parce que ce texte n'est pas dans l'Evangile, mais dans les Actes.

Le P. Galot donne des textes une exégèse scientifique et critique très approfondie, notamment pour l'Annonciation, à propos de laquelle tant d'opinions aberrantes sont émises aujourd'hui ; pour l'épisode de Cana qui donne lieu à des interprétations divergentes qui s'efforcent, avec un bonheur inégal, d'en dégager le sens ; pour la scène du Calvaire où les difficultés sont moindres, mais l'importance très grande.

Cet ouvrage devra être *étudié* avec soin par nos confrères, qui trouveront dans ce travail préliminaire l'occasion de se faire des idées justes et approfondies ; ils en garderont le bénéfice pour méditer eux-mêmes et enseigner avec exactitude les « mystères » de « Marie dans l'Evangile ».

* *

4. — Le nom de *saint Cyprien* l'évêque martyr de Carthage, est toujours cité avec honneur, mais ses œuvres sont assez peu lues. Le Dr D. Gorce [4]

[1] R. P. Bernard, O. P. — **Le Mystère de Jésus.** — 2 vol., 575 + 620 p. (15 × 20), 3200 fr. — Mulhouse, Salvator et Paris, Casterman, 1959.

[2] R. P. Paul-Marie de la Croix, C. D. — **L'évangile de Jean et son témoignage spirituel.** — 589 p. (13 × 19), 1950 fr. — Paris, Desclée de Brouwer, 1959.

[3] R. P. Galot, S. J. — **Marie dans l'Evangile.** — 200 p. (15 × 23), 990 fr. — Desclée de Brouwer, 1958.

[4] Saint Cyprien. — **Petits traités de spiritualité.** Traduction nouvelle. Textes choisis et présentés par le

publie, en traduction française, dix « petits traités de spiritualité », avec quelques coupures presque toujours remplacées par des résumés. Une Introduction générale retrace brièvement la jeunesse du saint, sa conversion, son activité épiscopale et son martyre. Chaque traité est précédé d'une préface particulière qui en indique l'occasion, les destinataires et le contenu. Quelques rares notes accompagnent la traduction ; l'une d'elles (p. 59) attribue à une influence des spéculations des philosophes païens sur les nombres ce qui est beaucoup plus vraisemblablement une application de la parabole du semeur, telle que la présente Mc, IV, 8 et 20 : le « fruit » rapporté par le martyre vient en tête et vaut cent, tandis que le fruit rapporté par la virginité est estimé soixante.

* *

5. — Le R. P. Placide DESEILLE a voulu donner une idée juste de la spiritualité des « *saints moines d'Orient* » du IV[e] siècle. Pour cela il a interrogé quatre des plus grands ; saint Antoine, saint Pacôme, saint Basile et Cassien [5].

Le R. P. procède par extraits. La *Vie de saint Antoine* par saint Athanase nous fait connaître la biographie du premier ; sa doctrine nous est transmise par des extraits du long discours que lui prête le grand évêque ; mais mieux encore par l'exemple de ses vertus (p. 13-50).

Si saint Antoine est le patriarche des ermites, *saint Pacôme* est l'initiateur de la vie religieuse en commun. Trois pages d'extraits de sa « *Règle* » nous montrent sa sagesse toute basée sur l'Ecriture.

Saint Basile a codifié en plusieurs recueils les conseils donnés par saint Pacôme ; c'est lui qui est demeuré pour les moines d'Orient le grand législateur de la vie cénobitique. On trouvera ici des extraits de ces recueils (*Règles morales, Grandes règles, Règles brèves*, p. 57-82).

Enfin *Cassien* (vénéré à Marseille comme un Saint) est un Occidental qui est allé interroger en détail les ascètes orientaux ses contemporains, et à ce titre est un témoin qui mérite créance. L'auteur lui donne ici la part du lion (p. 83-176).

Au début du livre on trouve une brève mais substantielle introduction générale (p. 8-9) suivie d'un tableau chronologique sur deux colonnes, l'une pour le monachisme oriental, l'autre, occidental (p. 10-11). De plus, chacun des quatre auteurs cités est précédé de quelques pages historiques. L'ouvrage entier est donc de bonne tenue historique en même temps que précieux pour la vie spirituelle.

* *

6. — La *doctrine* spirituelle des moines de l'ancien Orient a retenu l'attention du P. F. Giardino, professeur d'histoire de la spiritualité à l'*Angelico* (Rome) [6]. Son travail constitue une remarquable « contribution à l'étude de la spiritualité des Pères du Désert » égyptien.

De saint Antoine, patriarche de ces moines et d'un de ses disciples, Ammonas, nous sont parvenus des recueils de quelques lettres, conservées en plusieurs langues. Les études critiques qu'elles ont provoquées, ont conclu presque avec certitude à leur authenticité. Pour chacun des deux recueils l'auteur rappelle la découverte de ces anciens trésors, les diverses opinions qui ont été émises à leur sujet, les positions favorables prises par les savants actuels.

Mais ce n'est là que l'introduction au vrai but de cette brochure, qui est d'analyser les textes, d'en déterminer la doctrine et de donner pour chacun des deux vénérables auteurs, une synthèse doctrinale.

La spiritualité de saint Antoine n'est point systématique ; c'est une suite de conseils pratiques basés sur son expérience et envoyés à ses fils suivant leurs besoins du moment. Ces avis ne permettent pas de douter que leur auteur, qui prêche surtout l'ascétisme, ait connu des moments de ferveur mystique.

Ammonas va plus loin dans les confidences et les conseils ; il s'en dégage un véritable itinéraire de vie spirituelle depuis les douceurs sensibles du début, en passant par des épreuves mystiques où le démon a son rôle, jusqu'à la paix intérieure de l'union divine. On a là une doctrine qui, sous forme de linéaments plutôt que de dessin fini, préfigure la grande synthèse de saint Jean de la Croix. Pour rester sans doute dans sa sphère d'historien de métier, l'auteur n'a pas voulu indiquer ce rapprochement, qui pourtant s'impose, croyons-nous, et qui démontre une fois de plus les fortes attaches traditionnelles du grand mystique espagnol.

Le R. P. Giardini offre, dans cette petite mais dense brochure, un travail de première main dont tous les professionnels lui seront reconnaissants.

* *

7. — Monique est un nom très porté de notre temps. La douceur mélodieuse de ce mot n'est sans doute pas étrangère à ce choix des parents. Mais ce que nous savons d'elle par son fils, saint Augustin, est trop ignoré et cependant profondément touchant. Mgr Cristiani [7] nous présente cette grande figure chrétienne en s'appuyant principalement sur ce qu'on lit dans les *Confessions* du grand évêque africain, mais aussi sur quelques allusions recueillies dans ses autres écrits, ainsi que sur quelques rares détails, moins sûrs, transmis dans la famille religieuse augustinienne. Il en résulte une biographie complète, replacée dans le milieu historique, écrite en un style coulant et précis. On répandra donc ces pages dans les familles chrétiennes, et les jeunes filles ne seront pas seules à les goûter.

D[r] Denys GORCE. Coll. « *Les écrits des Saints* », 191 p. (12 × 17). — Namur, Edit. du Soleil Levant, 1958.

[5] **Les saints Moines d'Orient (IV[e] siècle).** — 186 p. (12 × 17,5), 615 fr. — Namur, Editions du Soleil Levant, 1959.

[6] P. Fabio GIARDINI, O. P. — **La dottrina spirituale di S. Antonio Abate e di Ammonas nelle loro lettere.** — 32 p. (15 × 21), 220 lire. — Florence, Libreria editrice fiorentina, 1957.

Cette brochure est extraite de l'excellente revue dominicaine *Rivista di ascetica et mistica*, 1957, n° 2-3.

[7] Mgr Léon CRISTIANI. — **Sainte Monique** (331-387). — 208 p. (12 × 19), 5 NF. — Paris, Apostolat de la Presse, 46, rue du Four-VI[e], 1959.

7. — Dom Nesmy nous donne sur *saint Benoît* un ouvrage de haute valeur historique, artistique, doctrinale et spirituelle [8].

On y trouve une *biographie* du patriarche : vocation, étapes dans la vie monastique personnelle, sagesse du législateur, mort et survie. Les sources sont saint Grégoire le Grand et la *Règle*, dont sont cités des fragments caractéristiques. Sous le titre de *vie évangélique*, Dom N. décrit l'existence d'une communauté des fils de saint Benoît, avec sa charité fraternelle, sa stabilité, sa « conversion » toujours en progrès, le rôle sanctifiant de la Règle et de l'Abbé, la place de la prière et celle du travail manuel et intellectuel. Il termine en montrant la force et la souplesse de la tradition monastique dans l'histoire de l'Ordre. Telle est la 1re Partie (p. 1-112).

Sous le titre *Textes*, une seconde Partie reproduit les plus caractéristiques chapitres de la Règle (p. 113-159) éclaire par des citations la nature des divergences qui opposèrent saint Bernard de Clairvaux à Pierre le Vénérable de Cluny, et plus tard l'abbé de Rancé, fondateur de la Trappe à Dom Mabillon, défenseur des savants Mauristes. Cette partie se termine par de savoureuses citations de la biographie de saint Benoît par saint Grégoire le Grand.

Des notes rejetées à la fin (p. 160-162), des indications chronologiques et géographiques sur les développements de l'Ordre ; une liste des monastères contemporains (p. 163-183) ; un Index général (p. 184) ; une bibliographie et des indications sur la provenance des très nombreuses et importantes illustrations, terminent ce volume, certainement l'un des mieux réussis parmi ceux que la collection « Maîtres Spirituels » a consacrés en trop petit nombre jusqu'ici aux « spirituels » authentiques qui sont ceux de l'Eglise catholique.

II

9. — Les écrits qui nous restent de saint François d'Assise ont été publiés en traduction française. Celle du R. P. Willibrord de Paris, capucin, parue en 1935, vient d'être réédité avec notes [9].

Cette édition se distingue de la précédente : 1° en ce qu'elle ne donne plus le texte latin ; 2° qu'elle se montre plus sévère dans la détermination des œuvres authentiques. Les écrits de saint François se sont transmis longtemps à l'état isolé, sans être rassemblés en un *Corpus*. Quand on constitua celui-ci (1623), il s'y mêla beaucoup d'écrits d'origine douteuse, qu'on se transmit avec des variantes jusqu'à nos jours, chaque éditeur retenant telles pièces et rejetant telles autres. Le P. W. raconte, dans sa préface, avec la précision d'un bibliothécaire de métier, toute cette histoire littéraire. De plus une brève introduction en tête de chaque morceau, fait valoir les raisons de regarder le texte cité comme certainement ou probablement authentique ; 3° Cette « traduction nouvelle » a voulu réagir contre « le style ecclésiastique » des précédentes et conserver aux paroles du saint toute leur naïveté, leur verdeur, leur « humour ». Cela aboutit, comme le P. W. le dit lui-même, « très souvent à une adaptation, quelque fois même à une réécriture ». Ainsi (p. 56) les « *viles et despectas personas* », les « *pauperes et debiles, infirmos et... juxta viam mendicantes* » du texte latin deviennent « des gens de rien qu'on méprise, pauvres, sans ressources, malades, infirmes, clochards et trimardeurs ».

L'édition est très soignée, luxueuse même, comme sait les faire le *Club du Livre Chrétien*. Elle assurera le succès de cet ouvrage auprès des amateurs de beaux livres, tandis que son contenu sera apprécié par les théologiens, les historiens et les nombreux amis de saint François dans le monde de la littérature.

* *

10. — L'attrayante figure du grand Saint d'Assise a tenté la plume de Mgr Cristiani [10]. Il utilise les sources les plus anciennes et leur empruntent leurs récits les plus caractéristiques. On fera pénétrer cet ouvrage dans tous les milieux : partout sera bien accueilli ce portrait vivant du fervent ami de Dame Pauvreté, qui sut garder, pour la louer dignement, la poésie du joyeux troubadour, qu'il avait été dans sa jeunesse.

* *

11. — Signalons aussi les Conférences sur saint François d'Assise publiées par un P. Capucin italien pour faciliter leur travail à ses frères en religion et aux directeurs de tiers-ordres [11]. Les 12 Conférences de la 1re Partie analysent les « notes caractéristiques » de la sainteté de François ; l'une d'entre elles nous présente sainte Claire ; deux autres justifient les titres de « patron de l'Italie » et de « patron des commerçants » donnés à François. Les onze conférences de la 2e Partie visent les Tertiaires et leur rappellent les pratiques imposées par la Règle et l'esprit dans lequel il convient de les observer.

* *

12. — L'un des plus grands parmi les Tertiaires du Saint d'Assise est *saint Louis*. Mgr Cristiani nous en offre une nouvelle biographie [12]. Les principales sources historiques sont, avec les témoignages recueillis pour la canonisation, les « Mémoires », du sire de Joinville, et les six volumes de la « Vie de saint Louis » par Lenain de Tillemont. Mais remarque notre auteur (p. 200), « aucune vie scientifique complète du Saint ne sera possible » tant que « le dépouillement de toutes

[8] Dom Claude Nesmy. — **Saint Benoît et la vie monastique.** — 188 p. (12 × 17,5), 4,50 NF. — Paris, Edit. du Seuil, 1959.

[9] **Les Ecrits de saint François d'Assise remis en langage populaire.** — 200 p. (13,5 × 21,5). Edition originale reliée, 1750 fr. — Paris, Club du Livre Chrétien (174, Bd Berthier), 1959.

[10] **Saint François d'Assise.** — 208 p. (12 × 19), 5 NF. — Paris, Apostolat de la Presse, 1959.

[11] P. Imerio da Castellanza, Cap. — **S. Francesco d'Assisi predicato. Conferenze.** — 440 p. (12 × 19,5) 1200 lire. — Rovigo, Ist. Padano di arti grafiche, 1959

[12] Mgr L. Cristiani. — **Saint Louis, roi de France.** — 200 p. (12 × 19), 500 fr. — Paris, Apostolat de la Presse, 1959.

les sources n'aura pas été achevé ». Utilisant donc les données actuellement publiées, Mgr C. n'a voulu « dans son petit livre, ne parler que de ses vertus et des faits dans lesquels ces vertus éclatèrent d'une façon si étonnante que l'histoire en demeure comme embaumée » (p. 11).

Après avoir rappelé ce que fut l'éducation du jeune prince et la prudente régence de Blanche de Castille, l'auteur suit le roi en Egypte et en Palestine au cours de la 7e Croisade ; les péripéties en sont rappelées en détail et agrémentées de quelques savoureuses citations de Joinville. Il montre ensuite le roi, de retour en France, réformant l'organisation et l'administration du royaume, assurant par lui-même et par des magistrats nommés par lui, prompte, rigoureuse et équitable justice, quel que soit le rang des coupables. Il nous initie à sa vie quotidienne de monarque. Il l'accompagne enfin dans la 8e et dernière Croisade où le roi mourut de la peste pendant le siège de Tunis.

Le sujet traité, la remarquable information historique, le style agréable, assureront le succès de cette publication. Un croquis de l'Egypte et de la Palestine au XIIIe siècle eût été le bienvenu pour plus d'un lecteur.

* *

13. — Dans la collection « Les Ecrits des Saints » ont paru récemment deux nouveaux volumes.

Voici d'abord *sainte Angèle de Foligno* [13]. L'introduction (p. 7-22) donne un abrégé de sa vie (1248-1309) et de sa spiritualité dominée par l'influence franciscaine et caractérisée par la confiance en Dieu ; puis des indications sur les sources et les traductions. Comme Doncœur et Ferré, Christoflour a pris le manuscrit d'Assise comme base de son travail.

Dans une première partie (p. 23-125) intitulée *Les expériences*, il donne intégralement la traduction du texte du frère Arnaud. Celui-ci prenait des notes pendant qu'Angèle, le plus souvent en état d'extase, faisait entendre des soupirs, des exclamations, des plaintes, des rires, auxquels se mêlaient des phrases prononcées rapidement en italien. Le pauvre scribe saisissait ce qu'il pouvait et reproduisait ensuite en latin ses notes imparfaites, auxquelles il affirme du moins qu'il n'ajoutait rien. Tout cet ensemble est divisé en sept « pas » indiquant les progrès de l'âme vers les sommets de l'union mystique.

La seconde partie (p. 127-182) est intitulée « *Les Instructions* ». C'est un choix de Lettres et d'Exhortations qui furent recueillies par d'autres secrétaires de la Sainte et qu'on trouve également dans le manuscrit d'Assise. Un bref récit des derniers instants de la vie d'Angèle termine le volume.

* *

14. — *Sainte Jeanne d'Arc* est présentée par Mgr CRISTIANI dans un récit alerte [14], reposant sur les sources d'informations classiques. Aucune discussion critique n'a cependant été admise dans cet ouvrage destiné à un vaste public ; mais quelques sobres explications empruntées aux usages de l'époque sont données pour faire apprécier toute la portée de certains faits ou paroles de l'héroïne. L'auteur conduit son récit jusqu'aux procès de réhabilitation (1456), de béatification (1909) et de canonisation (1920), ce qui nous vaut deux confidences : l'une sur son rôle de témoin au sujet d'un des deux miracles retenus pour la canonisation ; l'autre sur un entretien de Mgr Touchet rapportant à l'auteur une déclaration du grand historien belge Godefroy Kurth sur le caractère vraiment prodigieux de la « belle, admirable, divine histoire de Jeanne d'Arc ».

III

15. — Voici maintenant quelques travaux traitant de la spiritualité de l'Eglise orthodoxe grecque et russe. Ils sont publiés dans la collection « Maîtres spirituels » dont l'éclectisme admet des « spirituels » aussi dissemblables que saint Augustin et Mahomet, saint Paul et le Bouddha, Calvin et Confucius.

* *

Grégoire Palamas est étudié par M. MEYENDORFF [15]. L'auteur fait un tableau du développement historique et doctrinal de toute la mystique grecque avant et après le schisme, depuis le IVe siècle jusqu'à nos jours. Elle fleurit parmi les moines et prit, dit notre auteur, sa forme caractéristique dans l'*hésychasme*. Elle atteignit son plein développement au sein de l'Eglise byzantine du XIIIe au XIVe siècle.

Par certaines pratiques corporelles, tenues pour essentielles à la prière (regards fixés sur la région du cœur ou du nombril, immobilité absolue, respiration ralentie, etc., etc.), cette mystique rappelle les méthodes hindoues ; par la passivité de l'intelligence, de la volonté, de l'imagination et des sens, elle préfigure le quiétisme ; mais elle inclut en même temps une certaine quantité de conseils spirituels de valeur indiscutable et d'authentiques vérités. La proportion de ces éléments divers varie avec les époques et les individus. Le représentant majeur des théories et des pratiques hésychastes fut Grégoire Palamas (1296-1359), qui mourut évêque de Thessalonique et qui fut tenu pour « saint » par l'Eglise orthodoxe.

Cette histoire touffue est présentée par l'auteur en trois grands tableaux, dont Palamas occupe le centre, avec les controverses que déchaîna sa doctrine (p. 75-134). Le premier tableau dessine les traits du monachisme grec primitif, pour montrer leur convergence progressive vers l'hésychasme (p. 7-71) et le troisième volet du triptyque (p. 135-177) conduit le lecteur depuis le XIVe s. jusqu' au monachisme russe de notre époque.

[13] Raymond CHRISTOFLOUR. — **Ste Angèle de Foligno. Visions et révélations.** Traduction nouvelle. — 183 p. (12 × 17), 510 fr. — Namur, Edit. du Soleil Levant, 1958.

[14] Mgr Léon CRISTIANI. — **Sainte Jeanne d'Arc.** — 218 p. (12 × 19), 500 fr. — Paris, Apostolat de la Presse, 1959.

[15] **S. Grégoire Palamas et les mystiques orthodoxes.** — 192 p. (12 × 18), 4,50 NF. — Paris, Edit. du Seuil, 1959.

Le dépouillement des sources et des travaux antérieurs a été soigneusement fait et a permis des citations nombreuses.

L'auteur ne cache pas sa sympathie pour les héros dont il parle. Quelques rapprochements avec d'authentiques saints de l'Eglise catholique, tel que saint François d'Assise (p. 55) nous paraissent un peu risqués. Une très abondante illustration des sites, des monuments, des icônes et des fresques byzantines donnent une valeur artistique à ce long exposé de doctrines souvent arides. Au total, ce livre n'est pas de nature à intéresser beaucoup le grand public français ; il sera utile aux savants, en leur donnant occasion de suivre le développement d'une mystique qui se réclame de la Bible et de la tradition, mais qui a pris place en marge du mysticisme catholique, plus profondément surnaturel et plus sûr.

* *

16. — En même temps que ce petit volume, M. MEYENDORFF nous donne une *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*[16]. Le titre est trop modeste. L'ouvrage est en réalité une Somme de ce qui est actuellement connu sur cet écrivain, avec une bibliographie impressionnante (p. 15-22). On y retrace la biographie du héros (p. 25-170) ; on fait un exposé de sa doctrine (p. 171-327) ; on énumère et analyse ses ouvrages publiés ou encore manuscrits ainsi que les sources, même inédites, émanant des contemporains de Gr. Palamas (p. 331-415). Le livre s'achève par quatre index très complets (p. 417-431). On ne s'étonnera donc pas qu'un tel travail ai été accepté avec le n° 3 dans la collection *Patristica Sorbonensia* que dirige M. Marrou, où sont parus déjà deux volumes, l'un sur « Le stoïcisme des Pères de l'Eglise de S. Clément de Rome à Clément d'Alexandrie », l'autre sur « Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné ». Toute étude sur Palamas devra désormais prendre son point de départ dans le livre de M. et tenir grand compte de ses suggestions pour orienter les recherches.

* *

17. — Le moine Serge est considéré par l'Eglise orthodoxe russe comme l'un de ses plus grands saints. Il vient d'être étudié par M. KOVALEVSKI[17].

Il vécut de 1314 à 1392, durant une sombre période d'invasions et de troubles intérieurs. Né à Rostov, il se fixa à l'abbaye de la Trinité, au nord de Moscou et fonda d'autres centres religieux, tout en gardant contact avec le monde de son temps. Il intervint plusieurs fois en artisan de paix. Son tombeau devint un centre de pèlerinage et la voix populaire lui attribue des miracles.

Le présent ouvrage est principalement historique. Une 1re partie dresse un tableau de la spiritualité russe depuis saints Cyrille et Méthode (milieu du IXe siècle) jusqu'à saint Serge (p. 7-50). La 2e partie suit pas à pas l'activité religieuse et politique de Serge (p. 51-134). La 3e décrit à grands traits l'important héritage spirituel laissé par le saint à l'âme russe ; son influence s'exerce encore aujourd'hui puissamment sur ses compatriotes subjugués par le bolchevisme ou dispersés en Occident.

On trouve dans la 1re et la 3e partie des résumés historiques précieux, mais qui, pour être bien compris, devront être accompagnés par une lecture de l'histoire générale de la Russie. La 2e partie est, elle aussi, principalement historique, mais consiste fréquemment en une collection d'anecdotes qui demanderaient un contrôle assez rigoureux. La *doctrine spirituelle* proprement dite n'est pas ici l'objet d'un exposé didactique : elle résulte des exemples de la vie du héros et de l'analyse des influences qui émanent de lui. Il sut, en effet, unir la vie érémitique et communautaire, contemplative et laborieuse, pauvre et charitable, retirée du monde et puissante sur le monde, enfin coordonner le tout par l'obéissance à un chef dans chacun des monastères-frères qu'il institua ou qui naquirent ensuite.

Des cartes ; de très nombreuses photos, tirées des manuscrits, des archives, des iconostases, des musées ; 16 p. de notes, de tables diverses, de bibliographies sont jointes au texte. Tout cela qui aurait pu donner matière à un gros volume, nous est offert ici en un livre maniable, bien imprimé, élégant, comme le sont, du reste, les autres ouvrages publiés dans cette collection de « Maîtres spirituels «.

F.-M. CATHERINET.

[16] 432 p. (14 × 22,5), 24 NF. — Paris, Edit. du Seuil, 1959.

[17] **S. Serge et la spiritualité russe.** — 192 p., (12 × 18), 4,50 NF. — Paris, Edit. du Seuil, 1958.

A PROPOS DE L'EUCHARISTIE

I

L'EUCHARISTIE ET L'UNITE DE L'EGLISE

Q. — A propos d'une conférence du R. P. Roguet, dans laquelle l'orateur a affirmé que « le sacrifice et la présence réelle ne sont pas le but de l'Eucharistie, le but étant l'unité de l'Eglise dans la charité », un lecteur nous demande notre sentiment sur cette doctrine.

R. — Si nous avions pu avoir le moindre dissentiment à l'égard de la doctrine énoncée par l'éminent dominicain, nous n'aurions pas livré son nom. Mais la thèse qu'il propose est tellement traditionnelle et conforme à la théologie de S. Thomas qu'il nous est impossible de ne pas y souscrire.

1. — L'Angélique Docteur enseigne que le sacrement est « le signe d'une réalité sacrée en tant qu'elle est sanctifiante pour les hommes » (IIIa, q. 60, a. 2). Signe pratique, signe efficace, produisant par la vertu divine dont il est l'instrument, la réalité qu'il signifie. Or le rite sacramentel, signe extérieur, signifie d'abord et produit à l'intérieur un premier effet qui lui-même est signe et cause d'une ultime réalité. C'est la distinction classique, *sacramentum tantum, sacramentum et res, res sacramenti.* Dans l'eucharistie, le *sacramentum tantum* est le signe extérieur, espèces sacramentelles et paroles consécratoires ; — le *sacramentum et res* est la présence réelle sous les deux espèces séparées, à la fois sacrement et sacrifice ;

— la *res sacramenti* est précisément la grâce qui est l'ultime réalité voulue par le Christ. Mais cette grâce n'est pas seulement la grâce sanctifiante comme telle ; à cette grâce commune s'ajoute l'union spirituelle avec le Christ : « *si quelqu'un mange ma chair, il demeure en moi et moi en lui* » (Jean, VI, 57) :

La présence sacramentelle au sein du communiant ne suffit pas à l'amour de Jésus-Christ pour cette âme ornée de la grâce sanctifiante ; il veut s'unir à elle pour y alimenter par une action profonde autant que mystérieuse la vie surnaturelle. Ce n'est pas même assez de parler d'union intime, car l'eucharistie a pour but de transformer progressivement l'homme en Jésus-Christ, de telle sorte qu'il vive de la vie même de Jésus-Christ, c'est-à-dire que tout en lui, pensées, sentiments, désirs, actions, soient conformes à Jésus-Christ. La réalité de cet effet est exprimée par les paroles du Sauveur : *Celui qui mange ma chair vivra par moi* (Jo., VI, 58). S. Thomas rend parfaitement raison de cette merveille, quand il dit : « Ce sacrement ne confère pas seulement la grâce habituelle, mais il excite le communiant à agir selon ce qui est écrit : *La charité du Christ nous presse* (II Cor., V, 14). *Sum. theol.*, IIIª, q. 79, a. 1, ad 2. ...L'eucharistie a pour but spécial d'exciter, d'enflammer la charité dans l'homme... Le baptême, dit encore S. Thomas, est le sacrement de la foi, parce qu'il est comme une profession de foi, tandis que l'eucharistie est le sacrement de la charité qu'il signifie et produit en même temps (IIIª, q. 78, a. 3, ad 6).

En unissant ainsi le communiant avec Jésus-Christ, l'eucharistie unit en même temps les fidèles entre eux. *a*) Cette union s'accuse visiblement par la participation de tous les fidèles, sans distinction de situation sociale, au même pain eucharistique. S. Paul le rappelle aux Corinthiens (I Cor., X, 17), et les Pères aiment à développer cette pensée... *b*) Mais l'eucharistie n'unit pas seulement les fidèles de cette façon purement extérieure, elle entretient en eux et augmente l'afflux de cette sève divine qu'est la charité dans tous les rameaux de cette vigne dont Jésus-Christ est le cep (Jean, XV, 1) ; par là, elle les relie plus fortement et plus intimement avec lui et aussi entre eux, puisque la charité envers le prochain jaillit nécessairement de celle envers Dieu. Ainsi, tous sont un en Jésus-Christ (Gal., III, 28) ; — *c*) En un autre sens, plus il se fait dans l'Eglise de communions ferventes et plus le corps mystique de Jésus-Christ se perfectionne et s'édifie, grâce à son union plus étroite avec son Chef (Eph , IV, 26) [1].

Le but de l'Eucharistie est donc bien l'union des fidèles au Christ et entre eux dans l'unité du Corps mystique. C'est ce qu'exprimait excellemment Bossuet : « Quel est donc le vrai effet, et la chose, pour ainsi parler, de ce sacrement ? Etre incorporé à Jésus-Christ, lui être parfaitement uni selon l'esprit, sans jamais être en division ni en froideur, ni avec lui, ni avec aucun de ses membres » [2]. « Jésus-Christ a voulu, dit le concile de Trente, que le sacrement (de l'eucharistie) soit... le symbole de l'unité de ce Corps mystique dont il est lui-même la Tête et auquel il a voulu que nous fussions unis et attachés par le lien de la foi, de l'espérance et de la charité d'une manière très intime ; afin que « *tous nous eussions la même profession de foi et qu'entre nous il n'existât point de schismes* » (Sess. XIII, ch. 2).

* *

II. — Pleinement conforme aux principes de S. Thomas, la doctrine qu'on nous propose est éminemment traditionnelle. Sacrement de l'unité dans la charité, telle nous est présentée l'eucharistie dans la *Didachè*, qui,

en phrases d'une doctrine encore inachevée, certes, mais déjà par endroits, magnifiques de plénitude, inculque l'unité catholique dont le saint sacrement est le signe efficace : « Comme ce pain était répandu par-dessus les montagnes et que, rassemblé, il est devenu un, ainsi que soit rassemblée ton Eglise des extrémités de la terre en ton royaume... Souviens-toi, Seigneur, de ton Eglise ; souviens-toi de la délivrer de tout mal, de la perfectionner dans ta charité et rassemble-la des quatre vents, sanctifiée, en ton royaume que tu lui as préparé » (IX, 4 ; X, 5) [3].

S. Ignace d'Antioche rappelle également que l'unité de l'Eglise, nécessaire comme la chair du Christ, n'existe que dans la prière commune, autour du même autel, en rompant le même pain, en professant les mêmes dogmes, en demeurant dans la concorde avec la soumission aux mêmes chefs. L'unité du Corps mystique ne sera réalisée que par la participation des fidèles à l'unique eucharistie, symbole de cette unité.

Que personne, sans l'évêque, ne fasse rien de ce qui concerne l'Eglise, qu'il n'y ait de véritable eucharistie que celle présidée par l'évêque (*Smyrn.*, VIII, 1, 2 ; *Trall.*, III, 1 ; *Eph.*, V, 2). N'ayez qu'une eucharistie, car la chair de Notre-Seigneur Jésus-Christ est une et un le calice pour l'union de son sang, et l'autel est un, comme un est l'évêque avec les prêtres et les diacres » (*Phil.*, IV, *Magn.*, VII).

Les anciens textes liturgiques sont aussi un témoignage explicite de la foi de l'Eglise au but que doit atteindre pour l'unité de l'Eglise la participation des fidèles au corps eucharistié du Christ.

Tout d'abord, *l'anaphore d'Hippolyte* [4] immédiatement après la consécration :

Memores igitur mortis et resurrectionis ejus offerimus tibi panem et calicem gratias tibi agentes, quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare.

Et petimus, ut mittas Spiritum tuum Sanctum in oblationem sanctæ Ecclesiæ ; in unum congregans de omnibus qui percipiunt sanctis in repletionem Spiritus Sancti ad confirmationem fidei in veritate, ut te laudemus et glorificemus, per puerum tuum Jesum Christum per quem tibi gloria et honor, Patri et Filio cum Sancto Spiritu, in sancta Ecclesia tua, et nunc et in sæcula sæculorum. Amen.

Plus expressément encore, *l'anaphore de Sérapion* [5], avant le récit de l'institution :

Propterea et nos similitudinem mortis celebrantes panem obtulimus, et deprecamus : per hoc sacrificium reconciliare nobis omnibus et propitiare, Deus veritatis ; et sicut hic panis dispersus erat supra montes et collectus factus est in unum, ita et Ecclesiam tuam sanctam collige ex omni gente et omni terra et omni urbe

[1] H Moureau, art. *Communion*, *D.T.C.*, III, 508-509.
[2] *Méditations sur l'Evangile, La Cène*, 49ᵉ jour.

[3] E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ*, I, p. 295-296.

[4] Texte dans Hauler, *Didascaliæ Apostolorum fragmenta veronensia latina...* Leipzig, 1900 (l'anaphore, p. 106-107) ; reproduit, avec commentaire, par dom Cagin, *Eucharistia, canon primitif de la messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies*, Paris, Rome, 1912.

[5] Texte, trad. latine de F. X. Funk, dans *Didascalia et Constitutiones apostolorum*. Paderborn, 1955, t. II, p. 58-195.

et vico et domo, et redde unam vivam catholicam Ecclesiam.

On retrouve ici la pensée qui inspire l'auteur de la Didachè.

A peu près à la même époque, *S. Hilaire* formule plus directement la même vérité. Il réfute les hérétiques qui ne voulant voir entre Dieu le Père et le Verbe qu'une unité morale, s'appuient sur l'Ecriture, marquant entre le Christ et nous une simple unité de charité. Le saint docteur expose que, grâce à l'eucharistie, il y a, entre le Christ et nous, plus qu'une unité morale :

Le Verbe s'est vraiment fait chair et nous, dans le repas du Seigneur, nous prenons vraiment la chair du Verbe. Dès lors, comment ne pas dire qu'il demeure réellement (*naturaliter*) en nous, puisqu'en devenant homme, il a pris en lui pour jamais la réalité (*naturam*) de notre chair, et qu'ensuite, il nous donne à la fois « la réalité » de sa chair et « la réalité » de sa divinité dans le sacrement de sa chair à manger ? Voilà comment nous sommes tous un : le Père est dans le Christ et le Christ est en nous...[6].

Sur ce rôle de l'eucharistie, ayant pour but de réaliser l'unité des fidèles dans la foi et dans l'amour, S. Hilaire a laissé une indication dans son commentaire *In Ps.* 121, 5 (*P.L.*, IX, 662)[7].

L'Eglise est un corps, non qu'elle soit faite de corps confondus et mêlés, mais nous sommes un par l'unité de la foi, par la concorde de volonté et d'action, par l'unité du sacrement qui est donné à tous.

Il suffira d'interroger encore deux Pères de l'Eglise, S. Jean Chrysostome et S. Cyrille d'Alexandrie :

S. Jean Chrysostome. — Ce qui communie est distinct de ce à quoi il communie. Cette imperfection dans l'union... Paul va la faire disparaître. Ayant dit : « la communion au corps », il cherche à dire quelque chose de plus intime ; aussi il poursuit : « Puisque le pain est un, nous sommes un seul corps, nous, les nombreux. » (I Cor., x, 17). Que parler encore de communion ? dit-il : nous sommes ce corps même. Qu'est-ce, en effet, le pain ? Le corps du Christ. Que deviennent les communiants ? Le corps du Christ : pas plusieurs corps, un seul corps. De même que le pain est fait de beaucoup de grains, si unis qu'on ne les voit plus, alors qu'ils subsistent cependant, mais sans que leur distinction apparaisse aux yeux, tant ils adhèrent les uns aux autres ; ainsi sommes-nous rattachés au Christ et entre nous. On ne mange pas, toi, d'un corps, et tel autre, d'un autre corps ; mais nous mangeons tous du même. Aussi Paul ajoute-t-il : « Tous, nous participons à un seul pain ». Si donc, par une même nourriture, nous devenons tous la même chose, pourquoi ne nous témoignons-nous pas tous la même charité et ne devenons-nous pas, en cela aussi, un ?[8]

S. Cyrille d'Alexandrie. — Pour nous unir, nous aussi, pour nous fondre dans l'unité avec Dieu et entre nous, quoique nous soyons chacun, par nos âmes et nos corps, séparés en personnalités distinctes, le Fils unique a inventé un moyen trouvé en sa sagesse, selon le conseil du Père.

Par un seul corps, son propre corps, il bénit ses fidèles, dans la communion mystique, les faisant concorporels avec lui et entre eux.

Qui pourrait maintenant séparer, qui pourrait priver de leur union physique ceux qui ont été reliés ensemble par l'unité dans le Christ, au moyen de son unique et saint corps ? Car si, tous, nous mangeons de l'unique pain, nous formons tous un corps (I Cor., x, 17). La division ne peut avoir lieu dans le Christ. C'est pourquoi l'Eglise est appelée corps du Christ et nous ses membres, chacun pour notre part, selon la doctrine de S Paul (Eph., v, 23 sq). Unis tous à l'unique Christ par son saint corps, le recevant tous, un et indivisible, en nos propres corps, nous devons considérer nos membres comme lui appartenant plus qu'à nous...

Cette unité, comme l'unité des deux natures dans le Christ est une œuvre divine qui ne peut venir que de l'Esprit-Saint :

Recevant tous en nous-mêmes le même unique Esprit, c'est-à-dire l'Esprit-Saint, nous sommes par là mélangés tous ensemble et avec Dieu. Quoique nous soyons distincts les uns des autres, et qu'en chacun habite l'Esprit du Père et du Fils, cet Esprit, cependant, est un et indivisible ; il réunit donc, par lui-même, dans l'unité les esprits multiples et distincts, les rendant en quelque sorte un seul esprit en lui. De même que la vertu de la sainte chair rend concorporels entre eux ceux qui la reçoivent, de la même façon, à mon avis, l'Esprit un, qui vient habiter en tous, les mène tous à l'unité spirituelle. Aussi S. Paul déclare-t-il : « Vous supportant tous en charité, gardez avec soin l'unité de l'Esprit dans le lien de la paix. Soyez un seul corps et un seul esprit, comme vous avez été appelés en une seule espérance de votre vocation. Un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Père de tous, qui est sur tout et par tous et en tous » (Eph., IV, 3-6). Et, en vérité si l'unique Esprit de Dieu réside en nous tous, seul le Père de tous sera Dieu en nous et il amènera par son Fils, dans l'unité entre eux et avec lui, ceux qui participent de l'Esprit »[9].

* *

III. — L'offrande de la messe suggère les mêmes conclusions. Pour s'en convaincre, il suffirait de lire, dans le remarquable ouvrage du P. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, t. I, les pages (220-243) concernant « le sens de la célébration de la messe ». Il s'agit ici, avant tout, du sacrifice. Dans la messe romaine, rien n'apparaît plus nettement que cette idée : l'Eglise, le peuple de Dieu, la communauté actuellement réunie y offre le sacrifice à Dieu. Il est inutile de rappeler les textes exprimant cette association de l'Eglise toute entière dans un sacrifice qui est le sien en même temps que celui du Christ[10].

Si le sacrifice du Christ est à nouveau sur nos autels « ce n'est pas pour nous donner un spectacle qu'il l'accomplit, mais pour nous entraîner, nous et son Eglise, dans tous les lieux de la terre et dans tous les siècles, dans sa *pascha*, dans son

[6] *De Trinitate*, VIII, 13 ; *P.L.*, x, 246. — La traduction est prise dans Mersch, *op. cit.*, p. 433.

[7] Cf. Mersch, *op. cit.*, p. 434.

[8] *In I Cor.*, Hom. 24 ; *P.G.*, LXI, 200. — Trad. de Mersch, *op. cit.*, 473.

[9] *In Johannem*, XI, 11 ; *P.G.*, LXXIV, 560, 561. Trad. de Mersch, *op. cit.*, 505, 507.

[10] Ce qui se fait à l'autel, un des plus vénérables textes de notre liturgie le nomme une *oblatio servitutis nostræ, sed et cunctæ familiæ tuæ*, et, en parfaite concordance, on lit, sitôt après les paroles de la consécration, au sommet de l'action sacrée, ces mots : *nos servi tui, sed et plebs tua sancta... offerimus præclaræ majestati tuæ*, et par là est appelée don l'*hostia pura* le pain sacré et le calice du salut éternel. Et on trouve la même expression dans un autre passage de la messe.... où le prêtre parle de *meum ac vestrum sacrificium* que Dieu daigne agréer (*op. cit.*, p. 226).

passage de ce monde à son Père. Son sacrifice doit chaque fois devenir le *sacrifice de l'Eglise...* »

Le Seigneur n'a pas offert pour lui-même le sacrifice de la Croix ; mais il l'a offert pour y donner sa vie « en rançon pour beaucoup » (Mt., xx, 28). Il y a conclu pour nous avec Dieu l'alliance éternelle promise par les Prophètes, l'alliance dans laquelle Dieu fait rentrer l'humanité en grâce... Précisément, dans l'institution de la dernière Cène, le Christ a parlé de cette alliance : il parle de son corps qui est « donné pour vous » (I Cor., XI, 14 ; Luc, XXII, 19) ; il désigne son Sang comme « le sang de l'alliance qui est répandu pour beaucoup » (Mc., XIV, 24 ; Mt., XXVI, 28), et il va jusqu'à désigner la coupe elle-même comme « la nouvelle alliance en son sang » (I Cor., XI, 25 ; Lc, XXII, 20). Cela veut dire que la Cène a une signification particulière de cette alliance et que la mission de la renouveler perpétuellement en mémoire de lui exige plus qu'une commémoraison théorique qu'il faudrait associer à la réitération de la transsubstantiation ou lui serait identique ; à la Cène bien plutôt, est créé le lien où tous les fidèles de tous les temps sont appelés à ratifier, en quelque sorte, l'alliance que le Christ a conclue en leur nom. Au baptême, nous sommes déjà reçus en cette alliance et ses biens nous sont départagés sans que nous ayons autre chose à faire que d'accepter. Dans l'Eucharistie, le Christ place sous nos yeux la Passion, dans laquelle il a fondé cette alliance : à nous maintenant de prendre position, d'acquiescer librement à la loi du christianisme. Son sacrifice doit devenir notre sacrifice, le sacrifice de l'Eglise, de telle sorte qu'il soit offert par elle « du lever du soleil à son coucher » et que le nom du Seigneur des armées soit « grand parmi les nations » (Mal., I, 10 sq.) [1].

Mais pourquoi était-il nécessaire que le sacrifice du Christ devînt le sacrifice de l'Eglise pour lui permettre d'exprimer ses sentiments envers Dieu ? C'est, dit encore Jungmann,

parce que les sentiments intimes pour Dieu sont, dans le christianisme, d'un genre nouveau et original, au moins comme idéal que nous devons toujours tendre à réaliser. Le Sermon sur la montagne, les Evangiles tout entiers, tous les livres du Nouveau Testament en parlent. En fin de compte, il s'agit toujours et partout du *Hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu* (Phil., II, 5) ; il s'agit d'entrer dans la pensée de Jésus, de s'identifier avec ses sentiments. Dans la vie de Notre-Seigneur lui-même, le sommet et le suprême triomphe de ses sentiments furent atteints à la Croix, — à la Croix, dressée comme un bois d'ignominie, sur laquelle le Seigneur monta de son plein gré, pour se donner totalement à son Père et, en même temps, pour étendre ses bras sur le monde entier et le ramener miséricordieusement à la grâce de Dieu. Le grand commandement en quoi tient toute la Loi et les Prophètes, d'aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses forces, et son prochain comme soi-même, ce commandement, il a toujours donné aux siens l'exemple de le vivre, et maintenant, par sa mort, il leur montre jusqu'où il faut le pratiquer. Voilà la cîme où il attire les siens. Voilà la stature parfaite du Christ, jusqu'à laquelle il leur faut grandir.

Aussi est-il convenable — et cela reste pourtant un incompréhensible mystère — que le Seigneur ait choisi, comme signe sous lequel les siens doivent porter devant Dieu leur hommage, ce qu'il pouvait lui-même donner à Dieu le Père de plus haut et de plus sublime, son Corps immolé, son Sang répandu. Ce Corps et ce Sang sont un don que Dieu leur fait, où ils ont pourtant leur part, car ce don a son origine dans leurs propres offrandes, dans le produit de leur sol et de leurs sueurs, dans la bouchée de pain et la gorgée de vin dont ils vivent, et même dans leur propre action, dans les paroles de la consécration que l'un d'eux a le pouvoir de prononcer. L'Eglise est ainsi mise en état non seulement de se joindre extérieurement au sacrifice du Christ rendu présent au milieu d'elle, mais de l'offrir réellement comme son sacrifice propre. Cette offrande, dans ses éléments naturels, exprime la vie même de l'Eglise et ramène à Dieu cette vie avec tout ce qu'elle doit à la main créatrice de Dieu ; et, en même temps, cette offrande manifeste et confesse, dans son essence surnaturelle, ce que l'Eglise est devenue par la grâce et ce qu'elle se sait appelée à être... CE SACRIFICE D'ELLE-MEME QU'OFFRE L'EGLISE EST LA VERITABLE DESTINATION DU MYSTERE EUCHARISTIQUE [2].

* *

IV. — Nous avons souligné la dernière phrase, parce qu'elle marque bien le but essentiel du mystère eucharistique : faire croître l'Eglise dans les sentiments qui l'uniront au Christ par les liens de l'amour. Et l'auteur qu'on a cité précise qu'il entend en tout ceci non pas seulement l'Eglise en général, dans sa totalité, et les prêtres qui la représentaient à l'autel, mais tout autant la réunion des fidèles autour du prêtre à chaque messe. A eux aussi et à chacun d'eux il appartient d'éveiller dans leur âme les sentiments qui les uniront au Christ par la charité. Jungmann y revient quelques pages plus loin en parlant de la communion :

Si, à la consécration, c'est l'Eglise comme communauté qui accepte et fait sien le sacrifice du Christ, alors que le fidèle se contente encore peut-être de suivre de loin, d'être spectateur du drame plus qu'acteur, dans la *communion*, par contre, le fidèle qui veut participer à la célébration de la messe est pris au mot. Le mouvement va saisir, entraîner et plonger chacun des fidèles dans le mystère de la Passion du Seigneur. C'est ainsi et seulement ainsi qu'ils doivent rencontrer Celui qui est déjà entré dans la gloire, qu'ils doivent être saisis et sanctifiés par le feu de sa divinité [3].

Qu'on relise *Mediator Dei*, où Pie XII insiste sur le résultat spirituel de la participation des fidèles offrant la sainte victime à la messe et s'offrant eux-mêmes en victimes, et l'on comprendra mieux encore combien est fondée la doctrine assignant à l'eucharistie un rôle essentiel pour affermir l'unité de l'Eglise dans la charité. D'ailleurs le pape avait déjà insisté sur ce point dans *Mystici Corporis* (29 juin 1943), rappelant comment

ce lien admirable, qu'on n'exaltera jamais assez, qui nous unit entre nous et avec notre divin Chef, est manifesté d'une manière spéciale aux fidèles par le Sacrifice eucharistique.

Là, en effet, les ministres sacrés ne tiennent pas seulement la place de Notre Sauveur, mais de tout le Corps mystique et de chacun des fidèles ; là encore les fidèles eux-mêmes, unis au prêtre par des vœux et des prières unanimes, offrent au Père éternel l'Agneau immaculé rendu présent sur l'autel uniquement par la voix du prêtre, comme une victime très agréable de louange et de propitiation, pour les nécessités de toute l'Eglise. Et, de même que le divin Rédempteur mourant sur la croix s'est offert comme Chef de tout le genre humain, au Père éternel, ainsi, *en cette offrande pure,*

[1] Jungmann, *op. cit.*, p. 234-235.

[2] Jungmann, *op. cit.*, p. 235-237.
[3] Jungmann, *op. cit.*, 240-241.

non seulement il s'offre comme Chef de l'Eglise au Père céleste, mais en lui-même il offre aussi ses membres mystiques, puisqu'il les renferme tous, même les plus faibles et les plus infirmes, dans son Cœur très aimant.

Le sacrement de l'Eucharistie, tout en constituant une vive et admirable image de l'unité de l'Eglise — puisque ce pain destiné à la Consécration, est formé par l'union de beaucoup de grains (*Didachè*, IX, 4) — nous communique l'Auteur même de la grâce céleste pour que nous puisions en lui cet Esprit de charité par lequel nous vivons, non plus notre vie, mais la vie du Christ, et par lequel aussi, dans tous les membres de son Corps social, nous aimons notre Rédempteur lui-même [4].

On comprend donc que « le rôle d'une Pastorale liturgique de la Messe, c'est de mettre en valeur, aux yeux des fidèles, cet aspect essentiel du sacrement, de soutenir leur adhésion de Foi, de leur faire prendre conscience de leur unité profonde dans la charité ».

Hæc tua, Domine, sumpta sacra communio ; sicut fidelium in te unionem præsignat ; sic in tua Ecclesia unitatis, quæsumus, operetur effectum. (Postcommunion de la messe *Ad tollendum schisma*).

Ce 18 janvier 1960, 1er jour de l'octave pour l'unité.

A. MICHEL.

[4] Ed. de la Bonne Presse, p. 45-46.

II

PRESENCE DU CORPS MYSTIQUE DANS L'EUCHARISTIE

Q. — Qu'est-ce que cette présence du Corps mystique dans l'Eucharistie dont parle saint Augustin : *Sermo 272* (P. L. 38, c. 1247) : « Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa Dominica positum est mysterium vestrum accipitis » ?

Voici à ce sujet ce que dit Othmar Perler, *Le pèlerin de la Cité de Dieu* (Bonne Presse, 1957), p. 135 : « Ce sacrement d'amour ne vise donc à rien d'autre qu'à représenter, à contenir, à produire cette réalité invisible qui est l'union du Chef et du corps. Le pain et le vin... en outre, d'une manière réelle et physique, représentent et contiennent son Corps mystique, car le chef sans le corps ne serait pas le chef. »

« Représentent » d'accord ; — « contiennent », ce n'est pas physiquement : il n'y a que la présence physique du *Corps* du Christ et par concomitance, Sang, âme, divinité. Alors quelle contenance du Corps mystique ? It., p. 136, Citation (Morin 462) de saint Augustin : « Ce que vous recevez, vous l'êtes vous-mêmes : *Accipitis quod estis vos.* »

R. — Il faut reconnaître que plusieurs textes de saint Augustin sur le sacrement de l'autel offrent à première lecture une réelle ambiguïté. Le passage du Sermon 272 cité par notre correspondant en est un exemple ; il y en a d'autres. Sans vouloir les rassembler tous, nous en citerons quelques-uns. Auparavant il paraît cependant opportun de rappeler quelques conditions d'une bonne lecture.

Nous avons souvent difficulté à comprendre les textes anciens parce que nous ne connaissons pas assez la mentalité dans laquelle ils ont été écrits. Si nous y cherchons une réponse aux questions que nous nous posons actuellement, il y a grande chance que notre lecture s'en trouvera faussée. Au sujet de l'Eucharistie il y a eu tellement de recherches, de discussions, de controverses depuis saint Augustin que nous abordons ce mystère de notre foi avec une mentalité très différente de celle de l'évêque d'Hippone. Si l'on voulait caractériser rapidement cette différence entre deux présentations doctrinales que séparent quinze siècles, on pourrait dire, en forçant quelque peu les traits : dans l'enseignement courant de la théologie récente l'accent a été mis sur le réalisme de la présence du corps de Jésus au Saint-Sacrement, au point de laisser parfois un peu dans l'ombre le lien qui existe entre l'Eucharistie et l'Eglise ; dans les écrits d'Augustin c'est ce lien, au contraire, qui apparaît surtout ; le réalisme de l'Eglise, qui s'accroît par le sacrifice de l'autel, est tellement souligné qu'il a même éclipsé, aux yeux de certains anciens critiques protestants, la foi solide d'Augustin en la présence réelle [1].

Différence d'accent, mais foi commune. Alors que pour présenter le mystère de l'Eucharistie à des catéchumènes, nous sommes portés à leur parler d'abord de la présence réelle avant de nommer le corps mystique — c'est l'ordre qui correspond à l'énumération classique : *Sacramentum tantum, res et sacramentum, res tantum* — saint Augustin suit un chemin différent. En partant du Corps du Christ qui est l'Eglise, il introduit les nouveaux baptisés à l'intelligence de la mystérieuse réalité qui est sur l'autel. Nous allons constater le mouvement de sa pensée en lisant presque entièrement le sermon 272 ; ainsi sera donné en même temps le contexte de la citation envoyée par notre correspondant.

1. — *Comment saint Augustin instruit ses catéchumènes sur le sacrement de l'autel*

Il s'adresse aux néophytes :

« Ce que vous voyez sur l'autel, vous l'avez déjà vu la nuit dernière, mais vous ne savez pas encore ce que c'est vraiment, vous en ignorez la profonde signification sacramentelle. Ce que vous voyez c'est du pain, et un calice : vos yeux vous le font percevoir. Mais votre foi doit encore apprendre que ce pain, c'est le corps du Christ, ce calice (ou plutôt ce que contient ce calice), c'est le sang du Christ. Ce bref énoncé doit suffire à votre foi. Mais la foi demande à être éclairée : « Si vous ne croyez pas, dit le prophète, vous ne comprendrez pas. » Vous êtes donc en droit de me dire maintenant : vous nous ordonnez de croire, c'est bien, mais expliquez-nous ce que vous nous dites de croire, afin que nous comprenions. Et je devine ce que chacun de vous doit penser : nous savons très bien comment Notre-Seigneur Jésus-Christ a pris une chair humaine, il est né de la Vierge Marie. Il a été allaité et nourri comme un petit enfant, il a grandi, il est arrivé à l'âge d'homme, il a été mis à mort sur la croix, on l'a descendu de la croix et mis dans le tombeau, il est ressuscité le troisième jour, au jour fixé par lui il est monté au ciel et il y a emporté son corps ; c'est de là qu'il reviendra pour juger les vivants et les morts, c'est là qu'il siège à la droite du Père. Comment donc le pain peut-il être son corps ? Comment donc le calice, ou plutôt ce que contient le calice, peut-il être son sang ?

[1] Loofs, *Realencyclopädie*, 3e édit., t. II, p. 61-63 ; cf. Portalié, *D.T.C.*, art. « Augustin », c. 2418-2426.

Ces choses-là, mes frères, s'appellent sacrements, parce que leur sens profond n'est pas celui que nos sens révèlent. Ce que nous voyons ce n'est que l'apparence matérielle ; ce que nous devons comprendre c'est le résultat spirituel. Si vous voulez avoir l'intelligence du Corps du Christ, écoutez l'Apôtre : « Vous êtes vous-mêmes le corps et les membres du Christ. » Si donc vous êtes le corps et les membres du Christ, c'est votre propre signe sacramentel qui est sur la table du Seigneur (*mysterium vestrum in mensa Dominica positum est*) ; vous recevez le signe sacramentel de ce que vous êtes (*mysterium vestrum accipitis*). Et c'est à ce que vous êtes que vous répondez *Amen*, donnant par là votre assentiment. Soyez donc chacun un membre du Christ, pour que votre *amen* ne soit pas mensonger.

Mais pourquoi le pain a-t-il été choisi comme signe ? Là encore je ne vous donnerai pas d'explication de mon cru : écoutons l'Apôtre. Quand il parle de ce sacrement il dit : Puisqu'il n'y a « qu'un seul pain, nous ne formons à nous tous qu'un seul corps ». Comprenez cela et soyez joyeux : cela veut dire unité, vérité, piété, charité. Un seul pain : quel est donc ce pain ? C'est la multitude rassemblée en un seul corps. Le pain, vous le savez, n'est pas fait d'un seul grain de froment, mais de plusieurs. Lorsqu'on a prononcé sur vous les exorcismes, vous avez de même été moulus. Quand vous avez été baptisés, vous avez été pétris ensemble dans cette eau pour devenir une seule pâte ; quand vous avez reçu le feu de l'Esprit-Saint, vous avez été cuits au four. Soyez donc vraiment ce que vous voyez, et recevez ce que vous êtes (*Estote quod videtis et accipite quod estis*).

Voilà ce que l'Apôtre dit du pain. Il nous montre suffisamment comment nous devons comprendre le calice, bien qu'il ne le dise pas. En effet, ce qui vaut pour l'apparence visible du pain vaut pour celle du vin... Le cep de vigne porte de multiples grappes, mais leur suc se réunit pour former une seule liqueur. Ainsi donc le Christ Notre-Seigneur nous donne là un signe de ce que nous sommes, il veut que nous lui demeurions unis : c'est le signe sacramentel de notre paix de notre unité qu'il consacre sur la table (*mysterium pacis et unitatis nostræ in mensa consecravit*) »[2].

Nous n'avons pas voulu briser l'unité de ce sermon pour lui garder son caractère vivant. Face à son auditoire le prédicateur livre parfois plus facilement sa pensée profonde que lorsqu'il rédige ses longs traités. L'habileté du rhéteur n'est pas absente ; on n'est cependant pas en droit de mettre à priori au compte du genre oratoire les difficultés de ce texte. Le point précis sur lequel nous avons du mal à suivre actuellement le prédicateur c'est l'usage qu'il fait du mot « *Corps du Christ* ». Là est le nœud de la difficulté. Le corps du Christ désigne tantôt celui qui est né de la Vierge Marie et qui est au ciel depuis l'Ascension, tantôt l'ensemble des chrétiens, tantôt la réalité présente sur l'autel. On peut avoir l'impression qu'Augustin se laisse entraîner à jouer sur ce mot, surtout quand on sait la facilité avec laquelle il succombe à ce genre de tentation. Cependant tout ne saurait s'expliquer par une coïncidence verbale : il y a ici quelque chose de plus solide. Pour le mieux discerner constatons, dans un autre cas, avec quelle aisance, saint Augustin, en citant le mot « corps » passe d'un sens à un autre.

« Du fait qu'il a souffert pour nous, le Verbe de Dieu nous a laissé dans ce sacrement son corps et son sang : bien plus il a fait de nous son corps et son sang. En effet, nous sommes devenus son corps ; sa miséricorde a pour résultat de faire de nous cela même que nous recevons » (*Sermon* Denis 6, 1).

Le glissement du sens historique (corps de Jésus) au sens collectif (corps mystique) est manifeste. Ce rapide passage d'un sens à l'autre se fait pour donner aux nouveaux baptisés l'intelligence de l'Eucharistie. Pour le catéchiste, l'important est de faire percevoir à ses auditeurs ce qu'il y a de changé désormais dans leur vie. Aussi immédiatement après les paroles ci-dessus, il commence un parallèle entre les signes visibles et les réalités spirituelles qui intéressent la destinée de chaque néophyte :

« Rappelez-vous l'histoire de ce pain : il a d'abord été dans les champs, c'est la terre qui l'a fait naître, la pluie l'a nourri et l'a conduit à l'état d'épis. Ensuite, le travail de l'homme l'a porté sur l'aire, l'a battu, vanné, engrangé, porté au moulin, moulu, pétri, cuit au four, et c'est finalement devenu du pain. Rappelez-vous votre propre histoire : vous n'étiez pas, et vous avez été créés, vous avez été apportés sur l'aire du Seigneur et vous avez été battus par des bœufs qui peinaient — j'entends par là les prédicateurs de l'Evangile. — Pendant la période d'attente de votre catéchuménat, vous étiez comme du grain engrangé. Puis vous vous êtes fait inscrire (en vue du baptême), vous avez été alors soumis à la meule du jeûne et des exorcismes. Vous êtes venus à la fontaine (baptismale) et alors vous avez été pétris, vous êtes devenus une seule pâte. Enfin vous avez été cuits au feu de l'Esprit-Saint et vous êtes devenus vraiment le pain du Seigneur. » (*Id.* cf. van der Meer, p. 147-148).

Tout ce passage a l'avantage de nous rappeler qu'en face de l'Eucharistie, les préoccupations dominantes du pasteur « n'étaient pas d'ordre, si l'on peut dire, physiquement ontologique, mais d'ordre spirituel et moral »[3]. Il ne faut pas oublier cet état d'esprit, sans négliger cependant la portée métaphysique des affirmations, si nous voulons bien comprendre les paroles d'Augustin. Il reste que ce sermon nous a fait si vite passer d'un sens à l'autre du mot corps qu'il nous sera utile de prendre ce mouvement un peu plus au ralenti, dans un autre sermon adressé aux catéchumènes[4].

Après avoir dit : « Reconnaissez dans le pain ce qui a été pendu à la croix, dans le calice, ce qui a coulé du côté ouvert. » Après avoir rappelé les sacrifices de l'A. T., qui annonçaient l'unique sacrifice du Nouveau, le prédicateur poursuit :

« Recevez donc et mangez le corps du Christ, puisque dans le corps du Christ vous êtes devenus maintenant les membres du Christ ; recevez et buvez le sang du Christ. Pour ne pas vous laisser disperser, mangez celui qui est votre lien ; pour ne pas paraître sans valeur à vos yeux, buvez celui qui est le prix dont vous avez été payés. Quand vous mangez cette nourriture et buvez cette boisson, elle se change en vous ; ainsi vous aussi vous êtes changés au corps du Christ, si vous vivez dans l'obéissance et la piété... Si vous avez la vie en

[2] Traduction de l'édition française de *S. Augustin, pasteur d'âmes*, par F. Van der Meer, t. II, p. 148-149.

[3] Cf. H. de Lubac, *Corpus mysticum*, p. 360.

[4] T.-A. Audet, dans *Augustinus Magister*, t. I, p. 152, note 6, cite les réserves faites par K. Adam sur l'authenticité de ce sermon *Denis III*. M. Chirat dans *S. Augustin pasteur d'âmes* les rappelle, t. II, p. 488, note 140 ; les P. Camelot et Grumel dans les textes choisis par von Balthasar classent cependant un extrait de ce sermon parmi les textes augustiniens : *Visage de l'Eglise*, p. 177-178. C'est ce texte que nous citons en partie.

lui, vous serez en une seule chair avec lui. Car ce sacrement ne vous présente pas le corps du Christ pour vous séparer de lui. L'Apôtre nous rappelle que ceci a été prédit dans la sainte Ecriture : « Ils seront deux en une seule chair. » ...Ailleurs il dit à propos de l'Eucharistie elle-même : « Nous sommes un seul pain, un seul corps, si nombreux que nous soyons » (I Cor., x, 17). Vous commencez donc à recevoir ce que vous avez commencé d'être... »

Cette fois-ci la relation entre le corps que nous sommes et le corps que nous recevons est décrite sous un aspect nouveau. La nourriture que nous prenons nous transforme en elle-même. On retrouve, ici, l'idée exprimée dans les *Confessions* (l. VII, c. 10, n. 16) : « *Cibus sum grandium, cresce et manducabis me : nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuæ, sed tu mutaberis in me.* » Ce n'est pas nous qui assimilons le Christ, c'est lui qui nous assimile et nous incorpore. Nous passons en lui, comme saint Augustin le dit ailleurs :

« Notre-Seigneur Jésus-Christ qui veut être nourri par le ministère de ses serviteurs, c'est-à-dire qui veut s'incorporer ceux qui croient après les avoir pour ainsi dire immolés et mangés — *in suum corpus quasi mactatos et manducatos transferre credentes* — les nourrit lui-même ici-bas de la parole de la foi et du sacrement de sa passion « car il n'est pas venu pour être servi mais pour servir » (Mat., xx, 28) [5]. »

De même, dans un autre sermon aux catéchumènes :

« La vertu propre à cette nourriture, c'est de produire l'unité, de nous unir étroitement au corps de Jésus-Christ, de faire de nous ses membres, afin que nous soyons nous-mêmes ce que nous recevons. Alors cette divine nourriture sera véritablement notre pain de chaque jour » (*Sermon*, 57, 7).

2. — *Comment l'Eglise est-elle présente au « sacramentum » ?*

Tous ces textes nous amènent finalement à mieux percevoir les perspectives d'Augustin. Il est un passionné de l'Eglise et de son unité. Le schisme donatiste l'a atteint dans ce qu'il a de plus cher et sa pensée s'oriente souvent, à cette époque, vers la « *Catholica* » pour la défendre de toutes ses forces. Or l'Eglise, il la voit vivre au sacrement de l'autel. C'est là qu'elle est offerte à Dieu ; c'est là qu'elle s'offre ; c'est là que s'incorpore toujours plus profondément ceux qui participent à l'autel du Seigneur. Dans l'acte même du sacrifice l'Eglise est réellement présente, ne faisant qu'un avec le Christ, *sacerdos et victima.* Il suffit de relire la *Cité de Dieu* (l. x, spécialement les chap. 6 et 20) pour être persuadé de la place importante faite à l'Eglise par Augustin dans le *sacramentum altaris* [6]. Remarquons que ce mot *sacramentum* n'a pas encore le sens précis qu'il aura plus tard dans la théologie : saint Augustin ne distingue pas comme nous le sacrifice et le sacrement de l'Eucharistie. Il envisage indivisiblement ces deux aspects du mystère de l'autel, si bien que l'on peut soutenir qu'il croit à une réelle présence de l'Eglise au *sacramentum passionis* ; présence comparable semble-t-il à celle de Marie au pied de la croix. Si, par contre, nous prenons le mot *sacramentum* dans un sens plus restreint, en le contredistinguant comme on le fait souvent actuellement, de *sacrificium*, alors l'Eglise n'y est plus : seul le corps de Jésus demeure réellement présent là où est le sacrement. Mgr Batiffol a, d'ailleurs, bien établi que pour Augustin « le corps eucharistique n'est pas le corps mystique » (*L'Eucharistie*, p. 443, cf. 422 et suiv).

Qu'on n'aille pas, cependant, demander à l'évêque d'Hippone une analyse métaphysique de la réalité placée sur l'autel. Là n'est pas sa préoccupation. Faisons attention aussi nous-mêmes à notre vocabulaire. La présence réelle n'est pas une réalité « physiquement » contrôlable avec des appareils de mesure. Parler de présence « physique » au lieu de reprendre les termes du Concile de Trente affirmant que la présence est vraie, réelle, substantielle, peut avoir des inconvénients surtout lorsqu'on s'adresse à des auditeurs de formation technique [7]. Il s'agit d'une présence mystérieuse : il faut être déjà dans l'Eglise pour y avoir accès. L'exemple d'Augustin conduisant ces nouveaux baptisés, du mystère de l'Eglise au mystère de l'Eucharistie mérite d'être retenu.

3. — *Sens individuel et collectif de « Corpus Christi »*

Une autre remarque s'impose. Bénéficiant des analyses faites par les théologiens du Moyen Age, nous disposons d'un vocabulaire plus technique que celui de saint Augustin. Au mot « Corps » nous ajoutons le mot « mystique » pour parler de l'Eglise et la distinguer ainsi du corps de Jésus. Augustin ne le fait pas [8]. Le même mot : *corpus Christi* désigne tantôt le corps de Jésus, tantôt l'Eglise, tantôt l'Eucharistie présentée aux fidèles. La facilité avec laquelle notre Docteur passe d'un sens à l'autre peut nous surprendre, mais loin d'être inconsciente ou attribuable au style oratoire [9] cette façon de faire est voulue : elle est l'application d'une règle d'exégèse du donatiste Tichonius, dont l'évêque d'Hippone reconnaîtra la valeur quand il achèvera, en 426, le *De Doctrina christiana.* Voici comment il présente alors cette première des sept règles de Tichonius :

« La première concerne le Seigneur et son corps. Elle pose en principe que souvent l'Ecriture nous mon-

[5] *Quæstionum Evangeliorum*, II, 3 q ; *P. L.*, 35, 1353.

[6] Cf. aussi *De Civ. Dei*, 17, 20 — 10, 20 ; *Sermo* 229 ; *Ep.*, 49, 16 ; *Enar. in Ps.*, 26, 2.

[7] C'est parce qu'il n'a pas compris les affirmations métaphysiques de saint Thomas, en restant au plan physique, que Calvin a rejeté la transsubstantiation, tout en croyant à la présence réelle.

[8] On lit au *Contra Faustum*, l. 20, ch. 13 (*P. L.*, 42, 379) : « Noster autem panis et calix, non quilibet (quasi propter Christum in spicis et in sarmentis ligatum, sicut illi desipiunt), sed certa consecratione mysticus fit nobis, non nascitur. » *Mysticus* a ici un sens eucharistique qui sera repris dans l'expression *corpus mysticum* pendant le haut Moyen Age. Cf. H. de Lubac, *op. cit.*, p. 42.

[9] On constate ce passage dans des œuvres non oratoires comme : *De anima et ejus origine*, l. 2, ch. 5 (*P. L.*, 44, 508). Il s'agit du sort des enfants morts sans baptême : n'étant pas incorporés au corps du Christ, le corps du Christ n'est pas à offrir pour eux.

tre l'unité de personne qui rattache la tête et le corps, c'est-à-dire le Christ et l'Eglise. Et, en effet, ce n'est pas en vain qu'il a été dit aux fidèles : « Vous êtes la descendance d'Abraham, qui est le Christ ». Nous ne nous étonnons donc pas quand l'Ecriture passe de la tête au corps ou du corps à la tête, sans sortir de la même personne. » (*De Doct. Christ.*, III, 30, 31 ; *P.L.*, 34, 82).

Il y a là une merveilleuse perception de ce que Henry Wheeler Robinson (1872-1945) a appelé « *corporate personality* » et qui vient d'être l'objet d'une enquête à travers la Bible. Le P. J. de Fraine a étudié la notion de « personnalité corporative », dans son livre intitulé *Adam et son lignage*, et ses conclusions offrent plus d'un rapprochement avec ce que nous voyons ici. Parmi les traits saillants de ce concept de personnalité corporative, l'auteur note en particulier celui-ci : « La notion est extrêmement « fluide », en ce sens que l'esprit humain passe par des transitions rapides, parfois à peine marquées, de l'aspect individuel au collectif ou du collectif à l'individuel » (p. 18). Plus spécialement sur le corps du Christ (p. 211) :

« Il faut reconnaître que la conception du « corps du Christ » n'est nullement univoque. En fait, elle oscille entre deux pôles : de l'idée que le Christ lui-même est identique au corps total, on passe à l'idée que le Christ est la Tête, qui se distingue du corps et vice-versa. Mais c'est ici précisément qu'intervient la notion de personnalité corporative : le Christ, d'un côté, s'identifie aux siens (c'est là le caractère « collectif » de cette notion), et, de l'autre, en est la vie intime (selon l'aspect plus « personnel »).

« Récemment quelques auteurs ont insisté fortement sur l'aspect individuel du « Corps du Christ » chez saint Paul. Cet aspect est absolument réel, comme on vient de le voir et il est pleinement maintenu dans l'interprétation « corporative » de l'union des fidèles et du Christ. »

Ce même auteur nous fait constater alors le passage du sens individuel au sens collectif pour le mot corps dans le texte de I Cor., x, 16-17 si souvent repris par saint Augustin : « Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ (sens individuel) ? Du moment qu'il n'y a qu'un seul pain, à nous tous nous ne formons qu'un seul corps (sens collectif) car tous nous avons part à ce pain unique. » Une exégèse qui ne tiendrait compte que du point de vue hellénique, en négligeant la mentalité sémitique où se déploie la notion de personnalité corporative, cette exégèse serait insuffisante pour pénétrer pleinement ce texte de saint Paul. Pour préciser cette notion signalons deux traits qui la caractérisent en dehors de la « fluidité » déjà indiquée :

« 1° L'horizon de la personnalité corporative dépasse le moment présent, pour s'étendre également au passé et à l'avenir.

2° Il s'agit d'une conception éminemment réaliste, qui transcende la personnalité littéraire ou idéalisante, en faisant du groupe en question une entité réelle, entièrement actualisée dans chacun de ses membres » (p. 18).

Cette notion trouve, entre plusieurs autres, une application intéressante au sujet du « moi » des psaumes qui exprime la pensée d'un individu ou d'une collectivité. Si l'on admet avec l'Eglise actuelle que ces psaumes sont susceptibles d'une lecture chrétienne dans laquelle le « moi » est identifié au Christ, on retrouve le principe d'interprétation que saint Augustin adopte si fréquemment dans ses *Enarrationes in Psalmos* et qu'il exprime, par exemple, dans son commentaire du Ps. 37 (*P. L.*, 36, 399) de la façon suivante : « C'est une absolue nécessité pour comprendre l'Ecriture, de penser au Christ total et complet, c'est-à-dire tête et membres. Quand il parle, parfois c'est au nom de la Tête seule, ...parfois c'est au nom de son corps, qui est l'Eglise répandue sur toute la terre... »

Finalement nous sommes amenés à constater que, sur plusieurs points, saint Augustin épouse plus qu'on ne le croirait d'abord la mentalité biblique. L'effort exigé pour le mieux comprendre nous approche du texte inspiré lui-même. Cet effort nous permettra de mieux connaître et de partager son amour pour l'unité de l'Eglise et pour le sacrement de cette unité. Ecoutons-le commenter le chap. VI de saint Jean :

« Le Seigneur a recommandé que nous mangions sa chair et que nous buvions son sang, pour que nous restions en lui et pour qu'il reste en nous. Nous restons en lui parce que nous sommes ses membres, il reste en nous parce que nous sommes son temple. Pour que nous soyons ses membres, l'unité nous attache les uns aux autres ; et pour que l'unité nous attache que faut-il sinon la charité ? D'où vient la charité, l'amour de Dieu ? Interroge l'Apôtre : « l'amour de Dieu dit-il est répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné ». C'est donc l'Esprit qui vivifie. L'Esprit rend les membres vivants, mais il ne rend vivants que les membres qui sont dans le corps que cet esprit anime. ...Les fidèles connaissent le Corps du Christ s'ils ne négligent pas d'être le Corps du Christ : qu'ils deviennent le corps du Christ, s'ils veulent vivre de l'Esprit du Christ. Seul le corps du Christ vit de l'Esprit du Christ... Veux-tu toi aussi vivre de l'Esprit du Christ ? Sois dans le Corps du Christ. Mon corps vit-il en effet de ton esprit ? Non mon corps vit de mon esprit, ton corps vit de ton esprit. Le Corps du Christ ne peut vivre que de l'Esprit du Christ. Et c'est là ce que nous dit l'apôtre Paul de ce pain : un seul pain, écrit-il, un seul corps formé d'une multitude. O sacrement de piété ! signe d'unité ! Lien de charité ! Celui qui veut vivre, sait où vivre, il sait d'où vivre. Qu'il s'approche, qu'il croie, qu'il ne soit pas un membre en pourriture, digne d'être amputé, qu'il ne soit pas un membre difforme, inspirant la honte ; qu'il soit beau, qu'il soit adapté, qu'il soit sain ; qu'il tienne au corps ; qu'il vive à Dieu, de Dieu ; qu'il travaille maintenant sur la terre pour régner ensuite dans le ciel ! » (*In Joan.*, tract. XXVI, 13 ; *P.L.*, 35, 1612 ; trad. G. Bardy, *Eucharistia*, p. 772-773).

J. Pintard.

Petite Bibliographie. — Pierre Batiffol, *L'Eucharistie*, 3e Partie, ch. 6 : « Saint Augustin », p. 422-453.
Henri de Lubac, *Corpus Mysticum*. Spécialement ch. 1. « Corps sacramentel et corps ecclésial ».
E. Portalié, *D.T.C.*, art. « Augustin », 2418-2426.
E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ*, t. II. ch. 2, 3 et 4.
F. Van der Meer, *Saint Augustin, pasteur d'âmes*, t. II, c. 3. « L'initiation chrétienne ».
F. Cayré, *Précis de Patrologie*, t. I, p. 691-692.
G. Bardy, *Eucharistia*. Ed. 1934, p. 73-76 ; p. 772-774.
M. de la Taille. *Mysterium Fidei*. Elucidatio XXXVII : « Eucharistia est sacramentum communionis ad Ecclesiam ».
J. de Fraine, *Adam et son lignage*.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

LES PAROLES DE LA CONSECRATION MAL PRONONCEES

Q. — Un prêtre s'aperçoit, après avoir prononcé les paroles de la consécration du calice, qu'il a prononcé la formule en disant : *qui pro Nobis* au lieu de : pro *Vobis*. Messe valide ou invalide ?

R. — Trois ou quatre consultations nous ont déjà été adressées à ce sujet et, par lettre personnelle, nous avions répondu aux questions posées. De nouvelles instances nous invitent à reprendre ce petit problème qui peut, semble-t-il, intéresser un assez grand nombre de lecteurs. Il s'agit de prononciation défectueuse, de syllabes plus ou moins tronquées et pouvant même présenter un sens différent de celui du texte officiel. Tel est le cas qu'on nous soumet aujourd'hui :

Pour résoudre les difficultés, la règle est tracée par la rubrique du missel : *Si quis aliquid diminueret vel immutaret de forma consecrationis... et... verba idem non significarent, non conficeret sacramentum. Si vero aliquid adderet quod significanem non mutaret, conficeret quidem, sed gravissime peccaret.*

Des défauts de prononciation n'altèrent certainement pas la signification de la forme consécratoire. Ces défauts peuvent provenir soit de l'impossibilité d'articuler en raison d'une atrophie plus ou moins accentuée des organes vocaux, soit du bégaiement, soit de l'absence, dans la langue maternelle du célébrant, de certaines lettres ou syllabes de la formule latine. Nous ne parlons pas ici, de toute évidence, des différentes façons de prononcer le latin lui-même.

S. Alphonse de Liguori, dans son traité *De Eucharistia* (p. 222) résout un certain nombre de cas :

Valide la consécration, si l'on dit : *Hoc est colpus meum* ou *copus meum...* La raison en est que ces paroles, même défectueusement prononcées, conservent le sens voulu par le Christ. Il en serait différemment, si le prêtre, à la consécration du corps, disait *Hic* (adverbe : ici) *est corpus meum, sanguis meus.*

Valide serait la consécration si le prêtre ajoutait à la formule des paroles qui n'en changeraient pas le sens : *Hoc est corpus meum reale.* Il en serait autrement, s'il disait : *Hoc corpus est meum.* Une telle formule, en effet, ne conserverait pas la vérité de la transsubstantiation.

Tout scrupule doit être écarté, si, au lieu de *Corpus meum*, le prêtre avait dit *Copus meum* ; ou *es* à la place de *est*, ou encore *calis* au lieu de *calix*, ou *zanguinis* au lieu de *sanguinis*.

Et le saint docteur rappelle enfin qu'on ne doit jamais répéter les paroles de la consécration, à moins qu'il ne soit *très probable* qu'on les ait omises. Avis aux scrupuleux.

Quant à la question posée aujourd'hui : *qui pro nobis* effunditur au lieu de *pro vobis*, c'est un autre principe de solution qui doit intervenir. Quelles sont les paroles *essentielles* de la consécration du calice ? Le plus grand nombre des théologiens admet que seules les paroles *Hic est calix sanguinis mei* constituent l'essence de la forme. Il y aurait donc, dans le cas présent, une très grande probabilité, équivalent à une certitude pratique morale, que la messe a été valide. D'ailleurs, le prêtre n'a pas voulu modifier l'intention du Christ : on peut estimer que sa langue a simplement, comme on dit vulgairement, « fourché ».

A propos des paroles estropiées ou modifiées, saint Alphonse rappelle opportunément la décision du pape Zacharie déclarant valide le baptême conféré sous cette forme : *Ego te baptizo in nomine Patria, et Filia, et Spiritu Sancta.* Et il ajoute : il en serait de même, si le bégaiement ou la précipitation faisait dire au ministre : *Batizo* ou *Babatizo* ou *Battizo*, à la place de *Baptizo*, et *Fili* au lieu de *Filii.*

Un auteur, Concina, admet même qu'une abbréviation ne rendrait pas invalide le baptême : *In nom. Patri, et...*

Le prêtre soucieux de remplir dignement son ministère cherchera toujours à se conformer aux règles fixées par l'Eglise.

A. M.

VERS L'ENSEIGNEMENT DU DROIT NATUREL AU CATECHISME ?

Q. — Un abonné, le même qui s'est étonné des dispositions du *Directoire pour la pastorale des sacrements* à l'égard des « divorcés remariés », se demande si ce *Directoire* ne nous invite pas à introduire dans le catéchisme l'enseignement du droit naturel. « Jusqu'ici, écrit-il, l'on apprenait au catéchisme que, pour être sauvé, il ne suffisait pas de croire les vérités révélées, mais qu'il fallait encore « observer les commandements de Dieu et de l'Eglise ». Le *Directoire* de 1951 recommandant aux prêtres d'apprendre à leurs pénitents à accuser tout spécialement « les fautes commises contre la *Loi Naturelle* », semble admettre que la généralité des fidèles puissent distinguer droit naturel et droit positif, loi éternelle et prescriptions révélées. On ne voit pas bien l'intérêt d'une telle formation, comme l'a dit Léon XIII : « Laissons donc saintement et inviolablement réuni ce qui ne peut et ne doit être séparé... » (*Libertas*).

R. — Quelle relation cette citation de l'encyclique *Libertas* peut-elle avoir avec la position prise par notre consultant, c'est ce qu'il est difficile de concevoir. Léon XIII rappelle que toutes les lois positives, « ayant le même principe, le même auteur que la loi éternelle, ne peuvent nécessairement que s'harmoniser avec la raison et perfectionner le droit naturel... : *Laissons donc saintement et inviolablement réuni ce qui ne peut, ne doit être séparé et qu'en toutes choses, selon que l'ordonne la raison naturelle elle-même, Dieu nous trouve soumis et obéissants à ses lois.* » (Edit. Bonne Presse, t. II, p. 191).

Il faut que notre consultant se soit singulièrement illusionné sur l'intention du *Directoire* pour imaginer que sa recommandation suppose, chez les fidèles, une formation catéchistique leur permettant de distinguer droit naturel et droit positif. Que dit en effet le *Directoire* au n° 54 « pour la formation des pénitents » :

Il faut, dit-il, apprendre aux pénitents à accuser non seulement les infractions aux lois positives (assistance à la messe, maigre du vendredi), mais aussi toutes les

fautes commises contre la *loi naturelle* et tous les manquements aux *vertus théologales et morales.* Il faut leur rappeler qu'il y a des *péchés d'omission.*

En d'autres termes, apprenons à nos pénitents à éviter les accusations qui, par une sorte de formalisme regrettable, s'en tiennent uniquement aux actes extérieurs du culte et aux préceptes positifs de l'Eglise, et à approfondir, même et surtout peut-être dans leurs confessions, les exigences de leur vie morale et chrétienne. Quel prêtre ayant l'expérience du confessionnal ne souscrirait pas à une recommandation aussi sage et aussi opportune !

Mon Père, je m'accuse d'avoir manqué à mes prières, d'avoir omis la messe du dimanche quelques fois, mais pas toujours de ma faute, d'avoir mangé de la viande le vendredi, mais je ne pouvais guère faire autrement. C'est tout.

Vous n'avez pas fait de lectures dangereuses pour votre foi ? — Oh ! non, je peux lire beaucoup de choses, mais cela ne me fait pas d'impression...

Vous n'avez rien à vous reprocher au point de vue de la pureté ? — Non, mon Père (et c'est une jeune fille qui fréquente chaque dimanche les bals)...

Vous n'avez rien à vous reprocher dans vos devoirs de mariage ? — Oh ! non, j'aime beaucoup ma femme et mon enfant (et c'est un homme qui, au vu et au su de tous, a dit et redit qu'il ne voulait pas plus d'un enfant)...

Vous n'avez fait de tort à personne dans ses biens, dans sa réputation ? — Non (et vous connaissez personnellement une quantité de déprédations causées par des animaux mal gardés, de brouilles de familles provenant de médisance et de calomnie...

Ou bien encore : avez-vous soin de payer vos dettes, de régler les factures qu'on vous présente à leur échéance...

Résultat : on va se confesser ailleurs, près d'un confesseur, etc., moins indiscret...

Comprenez-vous, cher correspondant, qu'il est utile de rappeler aux pénitents qu'ils doivent accuser loyalement les péchés commis contre la loi naturelle (promulguée dans le Décalogue), contre les vertus de foi, d'espérance, de charité (Dieu et le prochain), contre les vertus morales, prudence, justice, tempérance, contre les manquements aux obligations contractées... Inutile d'ajouter autre chose... Peut-être cependant faudrait-il marquer quelque étonnement de rencontrer un confrère cédant trop facilement au désir de trouver le *Directoire* en faute... A. M.

LES « PREMIERES » AMES DU PURGATOIRE ?

Q. — Les âmes des justes morts avant Jésus-Christ entrèrent avec lui au Ciel le jour de l'Ascension. Peut-on dire quand fut « ouvert » le *Purgatoire ?* Ou, si l'on préfère, quelles furent les « premières âmes » du Purgatoire.

Le gros article du *Dict. de Théol.* ne paraît pas traiter la question (en vérité un peu spéculative !), et je n'ai pas le temps de rechercher si quelque théologien l'a traité et y a répondu.

R. — Question bien spéculative, en effet. Et c'est l'auteur même du « gros » article du Dictionnaire qui est chargé de vous répondre. La question de notre consultant suppose qu'avant Jésus-Christ, le purgatoire n'était pas « ouvert ». En effet, avant Jésus-Christ, dans la théologie juive, canonique et extracanonique, la croyance à la vie de l'au-delà se traduit dans l'idée du *se'ôl,* séjour commun des morts :

La croyance s'accrédite qu'après leur mort, les âmes des justes sont réunies dans un réceptacle particulier : là, leur état est diversement imaginé, depuis une existence amoindrie et un sommeil tranquille jusqu'aux joies de la récompense ; ordinairement cette récompense est envisagée comme une préparation et une attente de la récompense définitive ; on incline à situer ces réceptacles des bienheureux dans le paradis terrestre ou dans le ciel. — Pour ce qui touche les impies, les conceptions sont moins nettes : on assure généralement que les anges pervers (cf. *Hénoch éthiopien* et *Songes d'Hénoch*) sont déjà torturés dans un lieu de supplice : on commence à peine à connaître un enfer où souffriraient déjà les pécheurs ; on les laisse souvent dans le *se'ôl,* qui prend de plus en plus la figure du séjour des damnés ; parfois aussi leur peine paraît différée jusqu'au jour du grand jugement... (J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ,* t. I, Paris, 1935, p. 335-336.

Ce résumé, si succinct soit-il, fait comprendre quelle erreur on commettrait en voulant trouver dans le *se'ôl* une forme primitive du purgatoire. Le dogme du purgatoire, en effet, éveille l'idée d'un état intermédiaire entre celui des élus et celui des réprouvés. Dans le *se'ôl,* justes et réprouvés sont enfermés dans l'attente de l'avènement du Christ. Etre délivré du *se'ôl,* c'est donc, pour le juste, voir les espérances messianiques se réaliser à son égard ; mais ce n'est pas nécessairement être délivré d'une expiation, telle que nous la concevons pour les âmes du purgatoire. Un seul texte de l'Ancien Testament implique l'idée d'un état intermédiaire, apanage dans l'autre vie des âmes justes non entièrement purifiées. C'est le texte de II Mach., rapportant l'acte de Judas Machabée faisant une collecte pour qu'un sacrifice soit offert pour les soldats tombés à la bataille de Jamnia, et coupables de s'être appropriés des objets idolâtriques.

Le sens du texte est démonstratif en faveur de l'existence du purgatoire. Sans doute, Judas Machabée a en vue, avant tout, la résurrection de ses soldats pécheurs. Mais il subordonne cette résurrection à l'expiation, dans l'autre vie, du péché commis dans le pillage de Jamnia. Ces soldats devaient ressusciter un jour ; autrement la prière pour les morts serait vaine. Ressuscités, ils auraient part à la récompense réservée à ceux qui s'endorment dans le Seigneur. Mais auparavant, ils devaient être libérés de leur péché ; c'est ce résultat que procurait le sacrifice expiatoire, offert à Jérusalem...

Il faut donc admettre que ces âmes n'étaient pas en enfer : ou leur faute n'était pas mortelle, ou elles avaient eu le temps de s'en repentir avant la mort, comme l'avaient fait jadis « beaucoup de ceux qui avaient péri dans le déluge » (I Petr., III, 19-20). Mais ces âmes n'étaient pas encore au ciel et elles ne pouvaient y entrer, non seulement parce que le ciel était encore fermé aux justes mais parce que leur péché les empêchait d'y entrer. Leur état se trouvait donc être cet état intermédiaire que nous appelons le purgatoire... (art. « *Purgatoire* », *D.T.C.*, XIII, 1166).

Tout ce préambule était indispensable pour montrer à notre consultant que le purgatoire, malgré les imprécisions de la littérature juive, pouvait exister et existait déjà *avant* Jésus-Christ. Et la logique demande que son existence puisse remon-

ter aux origines mêmes de l'humanité : n'y a-t-il pas eu, toujours, des hommes mourant dans l'amitié de Dieu mais ayant encore des peines à expier pour leurs péchés pardonnés ? Que les auteurs sacrés de l'A. T. soient restés muets sur ce point, rien d'étonnant, toutes leurs pensées convergent vers le Messie à venir, et le *se'ôl* où ils se plaisent à condenser leur croyance sur l'au-delà est surtout un cadre imaginatif qui leur voile les réalités profondes de l'autre vie.

Sommes-nous plus avancés qu'eux ? — Oui, certes, en ce qui concerne l'existence des *états* de gloire, de purification, de damnation réservés aux différentes catégories d'hommes quittant cette vie. Mais sur la *localisation* ou les *réceptacles* de ces états d'âmes, nous devons reconnaître notre ignorance. Et c'est parce que notre consultant part de l'idée préconçue du *lieu* du purgatoire et du *lieu* du ciel qu'il se demande quand fut « ouvert » le purgatoire et qu'il parle de l' « entrée » de justes au ciel au jour de l'ascension.

Notre réponse sera simple : le purgatoire, c'est-à-dire un *état de purification* pour l'âme juste, mais ayant encore des peines à subir, a toujours existé, chaque fois qu'une âme se trouvait en cette situation. Ne cherchons pas d'autre « ouverture ». Quant aux justes « entrés » au ciel avec Jésus-Christ à l'Ascension, nous renvoyons le consultant à notre article du 17 avril 1958, p. 251-252.

A. M.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

S. Exc. Mgr H. JENNY. — **Le mystère pascal dans l'année chrétienne.** — In-12 de 170 p., sous couverture couleur et avec 9 hors-texte, 550 fr. — Equipes enseignantes, 18, rue Ernest-Lacoste, Paris-12e (C. c. p. Paris 8863.49), 1959.

Le christianisme n'est pas seulement une morale ou ensemble de règles, ni une dogmatique ou ensemble de formules qui expriment la vérité, il est essentiellement une vie surnaturelle qui tire son origine de la Passion et de la Résurrection de Jésus et qui, commencée ici-bas dans la grâce sanctifiante, s'épanouit en gloire dans l'éternité. Pour la posséder, l'homme racheté doit s'appliquer à se rendre conforme au Christ. L'année liturgique est l'un des moyens les plus efficaces qui s'offrent à lui dans ce but, car elle renouvelle d'une manière sensible les événements accomplis une seule fois et nous y associe, nous en communiquant le fruit spirituel.

Les fêtes pascales sont donc au centre de l'année liturgique, tandis que les autres en constituent la préparation ou le prolongement. Le dimanchce lui-même est une réplique hebdomadaire de la fête de Pâques : comme elle, il évoque la résurrection et l'espérance des biens futurs ; il est un jour de joie pour la communauté chrétienne. C'est dans cette perspective seule que se dégage pleinement le sens du devoir de l'assistance à la messe et du repos hebdomadaire.

Tel est l'essentiel des réflexions, riches de doctrine dans la sobriété de leur rédaction presque schématique que Mgr Jenny avait publiées une première fois dans la revue « Equipes Enseignantes » à l'intention des instituteurs chrétiens de l'enseignement public, et qui sont reprises en un volume. Des questionnaires sont destinés à faciliter la tâche des membres de ces groupements bien dignes d'intérêt, qui l'adopteront comme programme de travail pour y trouver une initiation à la liturgie de l'année chrétienne. Mais bien entendu tous les fidèles sans exception pourront en tirer un grand profit.

J.-P. CHARLIER, O. P. — **Le signe de Cana.** — 93 p. (13 x 19), 36 fr. belges. — Bruxelles, La Pensée Catholique. et Paris, Office Général du Livre, 1959.

Cet opuscule se présente, en sous-titre, comme un « essai de théologie johannique ».

Après une introduction sur la structure littéraire et les sources du IVe évangile (p. 7-14), il consacre une première partie (p. 15-39) à l'étude de la significaction religieuse des *noces* et du *vin* dans l'Ancien Testament. Dans une seconde partie (p. 17-66), il dégage, verset par verset, « les données du récit » du miracle de Cana. Le mot « Femme » marque que « les liens qui unissent Jésus à la Vierge pendant la vie cachée se trouvent présentement abolis... Marie cesse, au moins pour un temps, d'être la Mère pour devenir simplement la Femme ». C'est pourquoi *Quid mihi et tibi* signifie, selon notre auteur, « Qu'avons-nous ensemble de commun ? » « L'heure » dont parle ici Jésus est celle de sa Passion et de sa mort.

La troisième partie (p. 69-86) montre dans le mystère de Cana un « signe sacramentaire » en rapport avec le « sang du Christ crucifié », et cherche à justifier le titre donné à Marie, et si discuté de nos jours, de « Vierge, *Epouse du Christ* ».

Après cet « examen à la loupe », l'auteur conclut (p. 87-89) que le miracle de Cana « est comme un condensé d'Evangile ; il est la Bonne Nouvelle toute entière, peinte en miniature. »

Signalons à cette occasion l'article substantiel donné par le même auteur (dans la *Revue des Sc. Phil. et Théol.*, 1959, p. 401-415) intitulé *La notion de signe dans le IVe Evangile*, ou il expose l'ensemble de ses vues sur le sujet, vues dont le présent opuscule n'est qu'une application au cas particulier du signe de Cana.

H. VAN DEN BUSSCHE. — **L'Evangile du Verbe. Jean I-IV.** — 75 p. (13 x 19), 36 fr. b. — Bruxelles, La Pensée Catholique, et Paris, Office Général du Livre, 1959.

Cet opuscule contient une traduction et un commentaire des quatre premiers chapitres de l'Evangile de saint Jean.

L'auteur est professeur au Grand Séminaire de Gand et à l'Université de Louvain. Son but est d'introduire « à une lecture pratique du IVe Evangile », sans entrer dans le fouillis des exégèses savantes, simplement en s'en tenant au texte. Sa position est d'être « le plus souvent consciemment et résolument conservateur ». Mais les exceptions existent et l'auteur n'hésite pas à proposer des opinions personnelles, qui se glissent dans les traductions parfois glosées d'un mot, et qui sont affirmées dans les commentaires. Ne nous en plaignons pas, car la réaction qu'elles peuvent provoquer obligera le lecteur à réfléchir, qu'il admette ou rejette les affirmations ou les suggestions de l'auteur.

A la fin de ce travail sont annoncées des brochures analogues sur la suite de l'Evangile de saint Jean. Elles auront d'autant plus de succès apostolique que le ton en restera modéré et les prises de position simplement proposées, sans exclusives à l'égard d'autres opinions ayant cours dans l'Eglise.

Cardinal GRENTE. — **Aimer et Servir.** — (14,5 × 19,5). 166 p., 7,50 NF. — Paris, Fayard, 1959.

Ce petit livre est une sorte de testament spirituel, car il nous apporte les suprêmes préoccupations du cardinal Grente, une des belles figures épiscopales de notre temps. Trois parties : la Famille, la Patrie, l'Eglise. Sur ces trois amours, l'éminent auteur dit d'abord les déficiences du siècle, les abandons, les reniements, les tristesses, puis il expose les grandeurs, les lumières, les obligations morales. C'est encore sur ces trois trésors que vit l'humanité. Dès qu'on y touche, c'est l'homme qui en souffre, c'est la civilisation qui y perd. En un langage d'une très grande élévation, l'auteur fait appel aux dévouements et aux sacrifices, pour « aimer et servir ». Rien de plus délicat et de plus nuancé, rien surtout de plus vrai que cette exhortation d'outre-tombe d'un évêque en qui le zèle du prêtre s'unissait au talent de l'écrivain.

P. CHAUCHARD, M. ECK, J. FOLLIET et collaborateurs. — **L'homme devant l'échec.** — In-8 de 236 p., 810 fr. — Paris, Spes. 1959.

Dans ce 14e volume de la collection « Convergences », le Groupe lyonnais d'Etudes médicales scrute la notion d'échec à tous ses points de vue : biologique, psychologique, pédagogique, conjugal, social, artistique, philosophique, en neuf chapitres d'importance et d'intérêt inégaux, mais constituant un ensemble enrichissant. Bon nombre de pages sont même remarquables de pensée et de style (par exemple la brillante conférence de Joseph Folliet).

L'idée convergente de tous les orateurs est un optimisme relatif : l'échec existe, c'est vrai, mais il est souvent la condition du succès, aussi bien dans la vie humaine que dans la vie végétative ou animale. Et dans le cas de l'homme, l'échec peut souvent être évité ou surmonté. Reste que le dernier mot revient au christianisme, grâce auquel il n'y a pas d'échec absolu, si l'homme a soin de correspondre à la grâce.

Ce volume intéressera les philosophes et les lecteurs cultivés qui réfléchissent sur cette question, qui est « une des questions-clés de la philosophie ». Un détail : n'est-il pas un peu sommaire d'attribuer toute l'hostilité aux projets Langevin et Billières aux « éléments conservateurs du pays qui, dans leur volonté de stabiliser une société où ils jouissent de différents privilèges, supposent le problème résolu et veulent ignorer la dynamique sociale actuelle » ? (cf. p. 114).

Georges OLLIVIER. — **L'Alliance Israélite Universelle (1860-1960).** — 232 p. in-8, 9,90 NF. — Documents et Témoignages, Paris. 1959.

M. G. Ollivier veut raconter l'histoire de l'*Alliance Israélite Universelle*, dont l'année 1960 marque le centenaire. Cette organisation internationale fut établie en 1860 pour travailler à l'émancipation et aux progrès moraux des Israélites et pour les aider dans les pays où ils étaient persécutés. Son action fut particulièrement efficace dans le domaine scolaire puisqu'elle subventionna beaucoup d'écoles juives, moyen primordial, aux yeux des fondateurs, de préparer l'émancipation des juifs. Mais, selon G. Ollivier, cette action s'étendit beaucoup plus loin : elle s'exerça notamment auprès des gouvernements ou des grands organismes internationaux, quand les intérêts des minorités israélites étaient en cause ; dans le Proche Orient surtout, « les élèves de l'*Alliance* furent prêts à diriger les entreprises commerciales et surtout à soutenir la politique des grandes démocraties en collaborant à la judaïsation de la chrétienté » (p. 189). On voit la thèse. On voit aussi, trop souvent, la présentation tendancieuse des arguments destinés à l'étayer. Ainsi, dès la p. 20, l'auteur cite une déclaration d'Isidore Cahen, un des fondateurs de l'*Alliance*, qui en 1861, pour rétablir la vérité et soutenir le droit des minorités juives opprimées, recommande d'agir par persuasion, en démontrant le vice des constructions élevées par le fanatisme, en insistant sur les droits qu'elles outragent. De cette déclaration qui vise le régime d'exception imposé aux Juifs dans certains pays, l'auteur tire cette conclusion surprenante que « les fondateurs de l'*Alliance* n'avaient qu'un but : unir les Israélites pour établir leurs droits sur la ruine des institutions chrétiennes. » « Cet aveu d'Isidore Cahen, ajoute-t-il, éclaire toute l'histoire de l'association. » C'est, en effet, sous cet éclairage très spécial que l'auteur nous décrit cette histoire. Ne parlons pas des jugements sommaires et trop faciles portés sur le rôle de Waddington, représentant de la France au Congrès de Berlin en 1878 (p. 32), sur l'abolition du servage en Russie par Alexandre II (p. 45), sur l'effondrement du régime tsariste en 1917 et le rôle des organisations israélites (p. 103) sur les traités de 1919 imposés à tous les gouvernements par les grandes associations israélites (p. 120). Ne soyons pas cruels pour ces jugements excessifs. Retenons seulement que ce livre contient des renseignements intéressants, mais trop souvent exploités tendancieusement, et qu'il faut le lire avec précaution.

---

1. Suzanne CITA-MALARD. — **Prisons du Ciel**, 2e éd. — 512 p. (12 × 19), 9.60 NF. — Paris, Plon, 1959.
2. G. JOPPIN, S. J. — **La Visitation.** — 94 p. (14 × 19), avec 16 p. hors-texte ; 4.50 NF. — Mulhouse, Salvator, 1959.

1\. — Les *Prisons du Ciel* sont un des livres à grand succès de ces dernières années. L'auteur avait reçu de Rome toutes permissions pour pénétrer dans les cloîtres, y vivre même pendant plusieurs jours et en décrire, sous la forme de reportages, les origines, le but, les occupations, la spiritualité. Elle s'est acquittée de cette tâche avec clairvoyance, discrétion, sympathie et humour, visiblement émerveillée de ce que, dans ses visites aux « prisonnières » elle découvrait de bonheur de paix et de sainte gaîté.

Cette seconde édition, bien qu'ayant exactement le même nombre de pages que la première (*Ami*, 1957, p. 272), a été sérieusement revue. On y trouve des suppressions, davantage d'additions, plus encore de corrections de détail. Les jeunes filles qui songent au don total de leur vie au Christ seront charmées et guidées dans leur choix par cette lecture attrayante. Il en sera de même pour ceux qui, soit dans la famille, soit au confessionnal, auront à les conseiller.

2\. — Le R. P. Joppin a fait un travail analogue au précédent, mais sur la seule Visitation. Il l'étudie dans son passé, depuis sa fondation par S. François de Sales et Ste Jeanne de Chantal jusqu'à ses développements actuels (p. 17-52). Il dégage ensuite les traits de sa « physionomie propre » : sa spiritualité qui est celle de S. François de Sales ; sa mission d'apostolat par la contemplation, et spécialement par la pratique et l'expansion de la dévotion au Sacré-Cœur, née dans la Visitation de Paray. Il décrit la vie quotidienne d'une journée de Visitandine et attire l'attention sur l'actualité de sa spiritualité.

Cet opuscule s'adresse au même public que le précédant auquel il rendra des services analogues.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 11 februarii 1960

G. Michel, *vic. gen.*

Le gérant : C. Gaildraud

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)